Beiträge zur Mythologie bei Bakchylides

Die Meleagrossage

Die Herakles-Deianeirasage

Die Zeus-Iosage

L. H. Galiart.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545305_0042

Beiträge zur Mythologie

bei Bakchylides.

Die Meleagrossage. — Die Herakles-Deianeirasage. Die Zeus-Iosage.

DISSERTATION

zur

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

STAATSUNIVERSITÄT FREIBURG i. d. SCHWEIZ

vorgelegt von

L. H. Galiart.

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

FREIBURG (Schweiz)
ST. PAULUS-DRUCKEREI
—
1910

Dem frommen Andenken

seiner verstorbenen Eltern gewidmet

vom Verfasser.

VORWORT.

Mit der vorliegenden Arbeit wollen wir den Versuch leisten einer selbständigen, wissenschaftlich-systematischen Prüfung von dem inneren Zusammenhang und Entwicklungsgang einiger Mythen, welche BAKCHYLIDES in seinen vor etwa zwölf Jahren aufgefundenen Gedichten behandelt hat. Wo wir die Resultate unserer Untersuchungen angeben, glauben wir durchaus nicht die Streitfragen, welche sich an die Sagen knüpfen, gelöst zu haben: wissen wir ja selbst zu gut, daß manche Fehler einer akademischen Dissertation, als einer Erstlingsarbeit, anhaften. Wir meinen jedoch behaupten zu dürfen, unsere Untersuchungen selbständig und nach Umständen möglichst genau angestellt und tatsächlich einige neue Gesichtspunkte in diesem Stoff eröffnet zu haben.

Die Anregung zur Behandlung dieses Themas ging aus von unserm hochverehrten Lehrer, Professor ANTON PICCARDT von der Universität zu Freiburg in der Schweiz, der durch seine wertvollen Ratschläge uns bei der Zusammenstellung dieser Arbeit wesentlich behilflich war und dessen Zuvorkommenheit und Liebenswürdigkeit für den Entwicklungsgang unserer akademischen Studien große Bedeutung hatten. Ihm sei dafür hier offen der aufrichtigste Dank gebracht!

Ebenfalls sei an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen gegen unsere hochgeschätzten sonstigen Freiburger Professoren der klassischen Philologie und Sprachwissenschaft, Kunstgeschichte, Archäologie, Paläographie und des Sanskrit, die Herren Julius Jüthner, jetzt o. ö. Professor an der Universität Czernowitz, G. Michaut, jetzt Professor an der Sorbonne in Paris, P. de Labriolle, J. Zemp, Fr. Leitschuh, P. Kirsch, Fr. Steffens, A. Roussel, die uns immer das größte Wohlwollen entgegenbrachten und dadurch uns das Andenken an die Freiburger Universität noch dankbarer machten. Endlich sei den Universitätsbibliotheken von Freiburg, Zürich, Genf, Basel, Lausanne, Bern und Leiden für die bereitwillige Aushilfe mit Literatur hier Dank gebracht!

Da wir an einer ausländischen Universität studierten und infolge dessen veranlaßt wurden die Dissertation in einer für uns fremden Sprache abzufassen, so wird derjenige, der das deutsche Idiom vollkommen beherrscht, bei der Lektüre derselben auf manche sprachliche Ungenauigkeit stoßen: wir bitten dafür den Leser um wohlwollende Nachsicht.

Roermond (Holland), im Juni 1910.

Der Verfasser.

VERZEICHNIS

der hauptsächlich benutzten Werke und Zeitschriften.

Werke :

Ameis K. A., Hentze C., Anhang zu Homers Ilias, III. Heft, Leipzig, 1890.

Baumeister A., Denkmäler des klassischen Altertums, 3 Bde., München, 1885–88.

Bergk Th., Griechische Literaturgeschichte, 4 Bde., Berlin, 1872—87.

— P(oetae) L(yrici) G(raeci), 3 Bde., 5. Aufl. Leipzig, 1900 ff.

Blass Fr., Bacchylides, Carmina, 3. Aufl. Leipzig, 1904 (Bibl. Teubn.).

Boisacq E., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes, Heidelberg, Paris, 1907 ff.

Brugmann, K., Griechische Grammatik, im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Iw. v. Müller, B. II, 1.; 3. Aufl. München, 1900.

Christ W., Geschichte der griechischen Literatur von Schmid W. im Hdb. der klass. Altertumswissenschaft v. Iw. v. Müller, B. VII. 1.; 5. Aufl., München, 1908.

Daremberg Ch. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris, 1873; von Saglio fortgesetzt.

Dietze J., Festschrift zur Begrüßung der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Hamburg, 1905

Engelmann R., Archäologische Untersuchungen zu den Tragikern, Berlin, 1900.

— de Ione, commentatio archaeologica, Berlin, 1868.

Fick A., Bechtel F., die griechischen Personennamen, 2. Aufl. Göttingen, 1894.

Friedlaender P., Argolica, Dissertatio inauguralis, Berlin, 1905.

— Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen, Berlin, 1907, erschienen als 19. Heft der philolog. Untersuchungen, von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin.

Furtwaengler Ad., Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium der königlichen Museen zu Berlin, 2 Bde. Berlin, 1885.

Furtwaengler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei, Berlin 1900 ff.

Gerhard Ed., Auserlesene griechische Vasenbilder, 4 Bde., Berlin, 1839—58.

Gruppe O., Die griechischen Culte in Beziehung zu den orientalischen Religionen, Leipzig, 1887.

— Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905, Leipzig, 1908 (auch als B. CXXXVII der Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft).

— Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bde., im Hdb. v. Iw. v. Müller, B. V, 2., München, 1897—1906.

Hamacher., Studien zu Sophokles, 3 Bde., Regensburg, 1856.

Heyne, Chr., Apollodori Bibliothecae libri tres et fragmenta, 2. Aufl., Göttingen, 1803.

Immerwahr W., de Atalanta, dissertatio inauguralis, Berlin, 1885.

Jahn O., Beschreibung der Vasensammlung des Königs Ludwig (mit ausführlicher Einleitung über Vasenkunde), München, 1854.

Jurenka H., Die neu gefundenen Lieder des Bakchylides, Wien, 1898.

Kekulé R., De fabula Meleagrea, dissertatio inauguralis, Berlin, 1862.

Körte A., Mélanges, Nicole, 1905.

Krauss Fr., Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte, II. Teil, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, Münster i. W. 1890.

Kühner A., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 3. Aufl., 4 Bde. von Blaß und Gerth, Hannover 1890—94.

Lafaye J. G., Les métamorphoses d'Ovide, bibliothèque de la faculté des lettres de l'Université de Paris, B. XIX, Paris, 1904.

Lang A., Onderzoek naar de ontwikkeling van Godsdienst, Kultus en Mythologie, vertaald door L. Knappert, Haarlem, 1893.

Maass E., Index Scholarum in Universitate litteraria Gryphiswaldensi, Greifswald, 1900.

Mannhard W., Wald- und Feldkulte, I, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme ; II, Antike Wald- und Feldkulte aus nord-europäischer Überlieferung erläutert, 2. Aufl., Berlin, 1904 f.

Meiser O., Mythologische Untersuchungen zu Bacchylides, dissertatio inauguralis, München, 1904.

Mellén G., de Ius fabula capita selecta, Upsala, 1901.

Nauck A., T(ragicorum) G(raecorum) F(ragmenta), 2. Aufl., Leipzig, 1889.

Overbeck J., Commentatio de Ione, telluris non lunae dea, patrio sermone conscripta, Leipzig, 1872.

Pauly, *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, neu bearbeitet von G. Wissowa, Stuttgart, 1894 ff.

Preller L., Griechische Mythologie, B. I, Theogonie und Götter, 4. Aufl., bearb. v. Robert C., Berlin, 1887—94, II. Bd., 3. Aufl., bearb. v. Plew, Berlin, 1872—75.

Prentice W., De Bacchylide, Pindari artis socio et imitatore, dissertatio inauguralis, Halle, 1900.

Preuss H., De fabulis apud Bacchylidem, dissertatio inauguralis, Regensburg, 1902.

Pridik A., De Cei insulae rebus, dissertatio inauguralis, Dorpat, 1892.

Reinach S., Répert. de vases peints grecs et étrusques, 2 Bd., Paris, 1899.

Robert C., Bild und Lied, Berlin, 1881.

— Studien zur Ilias, Berlin, 1901.

Roulez J., Choix de vases peints du musée d'antiquités de Leyde, Gand, 1854.

Roscher W. H., Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, 1884 ff.

Schanz M., Geschichte der römischen Literatur, im Hdb. d. klassischen Altertumswissenschaft von Iw. v. Müller, Bd. VIII, 2, I, 2. Aufl., München, 1899.

Schrijnen J., Essays en studien in vergelijkende Godsdienstgeschiedenis Mythologie en Folklore, Venloo, 1910.

— Inleiding tot de vergelijkende indogermaansche taalwetenschap, Leiden, 1905.

Schuster M., Drei Lieder des Bakchylides, im Programm des K. K. Staats-Ober-Gymnasiums zu Wiener-Neustadt, Wiener-Neustadt, 1908.

Solmsem F., Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre, Straßburg, 1901.

Surber A., Die Meleagersage, eine historisch vergleichende Untersuchung zur Bestimmung der Quellen von Ovidi Met. VIII, 270—546, dissertatio inauguralis, Zürich, 1880.

Taccone A., Bacchylide, epinici, ditirambi frammenti, con introduzione, commento e appendice critica, Torino, 1907.

Thumb A., Handbuch der griechischen Dialekte, Heidelberg, 1909.

Weil H., Mélanges, Paris, 1898.

Welcker F. G., Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyklus geordnet, 2. Aufl., 3 Bde., Bonn 1839—41.

— Griechische Götterlehre, 3 Bde., Göttingen, 1857—62.

Wilamowitz, U. v. Bacchylides, Berlin, 1898.

— Berliner Klassikertexte, Heft V, I. Hälfte; griechische Dichterfragmente, I. Hälfte; epische und elegische Fragmente, von W. Schubart und U. von Wilamowitz-Moellendorff, mit einem Beitrag von Fr. Buecheler, Berlin, 1907.

— Euripides' Herakles, 2. Aufl., Berlin, 1895.

— Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen, 19. Heft der Philologischen Untersuchungen, Berlin, 1907.

Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, Berlin, 1884.
— Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VIII, Leipzig, 1905.
Wiener Vorlegeblätter, herausgeg. v. O. Benndorf.
Zanghieri T., Studi su Bacchilidi, Heidelberg, 1905.

Zeitschriften :

Abhandlungen der sächlichen Gesellschaft, B. XVIII.
Archäologische Zeitung, Jg. 1867.
Berliner philologische Wochenschrift, Jg. 1898, 1905, 1906.
Bursian's Jahresberichte, B. CXXV, Jg. 1905, Suppl. « die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert », bearb. von W. Kroll.
Göttinger gelehrte Anzeigen, B. CLX.
Harward-Studies in classical philology. B. XII.
Hermes, BB. XVIII, XXI, XXXIII, XXXVI.
Jahrbücher des kaiserl. deutschen archäologischen Instituts. B. XVIII.
Jahrbücher für Philologie, BB. CI, CVII.
Journal des Savants, Jg. 1898.
Literarisches Centralblatt, Jg. 1898.
Mitteilungen des kaiserl. deutschen archäologischen Instituts, B. VI.
Mnemosyne, N. S. vol. XXVII, Pars, I.
Museum, Jg. 1899. 1908.
Neue Jahrbücher der klassischen Altertumswissenschaft, Jg. 1898.
Philologus, BB. I, XV, LVIII, LXIV.
Rheinisches Museum, BB. XLIX, L, LIII.
Revue des études grecques, B. XI.
Römische Mitteilungen, Jg. 1893.
Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie, Jg. 1898.
Studies in classical philology, B. XVIII.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

VORWORT V

LITERATURVERZEICHNIS VII

INHALTSVERZEICHNIS XI

EINLEITUNG . . . . . 1—12

Aufgabe dieser Arbeit 1

Methode der Untersuchung 2

Ergebnisse der mythologischen Untersuchungen bei BAKCH. 3

I. DIE MELEAGROSSAGE . . . . . 13—62

Darstellung der Sage bei BAKCH.; Hervorhebung einiger wichtiger Punkte 10

Prüfung der sonstigen literarischen Darstellungen bei HOM., in den *Eöen* und der *Minyas* (HESIOD.), bei den Lyrikern, bei PHRYN.; in den « *Choephoren* » des AISCH., in dem « *Meleagros* » des EUR., und der weiteren Literatur 16

Hauptpunkte, in denen die Darstellungen auseinander gehen: das Auftreten der Atalante und Meleagros' Tod 25

A. Meleagros' Tod . . . . . 25—46

Darstellung der literarischen Überlieferung; Übersicht und gegenseitiges Verhalten der verschiedenen Versionen von Meleagros' Tod 25

Die Tötung durch Apollon 31

Das Motiv des Fluches und des Holzscheites . . 36

Alter des Holzscheitsmotivs und seine Beziehung auf das menschliche Leben 40

Zusammenfassung 46

B. Atalante in der Meleagrossage . . . . . 47—62

Die literarische und bildliche Tradition und ihre Divergenzen 47

Seite.

Wie sind die beiden Traditionen in Einklang zu bringen? 53
Wie und wann wurde Atalante in den Mittelpunkt der Sage gerückt? 55
Zusammenfassung 60

II. DIE HERAKLES-DEIANEIRASAGE . . . . 63—98

Darstellung der Sage bei Bakch. 63
Verschiedene Versionen der Anfangsepisode nach Schol. Φ 194 (Pindar), Malalas, Apollod., Diod. Herakles' Tod nach der Οἰχαλίας ἅλωσις, nach Archilochos, Aisch., Soph., *(Trach.)*, Apollod., Diod. und in der späteren Literatur; Divergenzen . . . 66
Der Ort, wo Nessos getötet wurde 72
Auftrag an Lichas; Deianeira vernimmt die Leidenschaft ihres Gatten für Iole; das vergiftete Kleid . 74
Zurückführung der verschiedenen Versionen auf zwei; wie verhält sich dazu die Bakchylideische Fassung? 78
Zusammensetzung des φίλτρον 79
Wesentlicher Kern der Sage 80
Ist die Apoll.-Diod. Fassung oder die Soph. die ältere? Chronologisches Verhältnis zwischen dem Bakch. Gedicht und Soph. Trach. 83
Bildliche Überlieferung der Sage; Verschiedenheit zwischen der literarischen und bildlichen Tradition erklärt 87
Das Motiv des Liebeszaubers für die Hesiodeische Zeit bestätigt 95
Zusammenfassung 96

III. DIE ZEUS-JOSAGE 99

Die Darstellung der Sage bei Bakch. . . . . 99—160
Die Bedeutung von ἀργειφόντης 101
Die Darstellung der Sage in der sonstigen Literatur; bei Hesiod., Kerkops, Aisch., *Prom.* und *Hik.*, Soph., Eur., Apollod., Ov., Hyg.; Betrachtungen über die Divergenzen 104
Gemeinsame Punkte: Wie verhalten sich diese Punkte gegenüber den verschiedenen Fassungen? . 128
Die Fassung des *Prom.* jünger als die der *Hik.* . 129

Seite.

Hat Aisch. die Version des *Prom.* zuerst erfunden ? 134
Sind in der Apollod. Version die verschiedenen Motive begründet ? 138
Wie stellt sich die Erzählung des Bakch. zu den drei Fassungen ? 139
Die Argosepisode 143
Entstehungszeit des Bakch. Gedichtes 147
Die Epaphosfrage 150
Das Auftreten Ägyptens 158
Zusammenfassung 159

EINLEITUNG.

Als vor jetzt zwölf Jahren die neugefundenen Gedichte des Bakchylides durch die Publikation Kenyon's der philologischen Welt zugänglich gemacht worden waren, machte man sich bald daran, den Fund in verschiedener Hinsicht auszunutzen. Wenn man in Betracht zieht, daß der größte Teil mythologische Stoffe behandelt, so ist es begreiflich, daß eben jenem Teil besondere Aufmerksamkeit zugewandt und daß namentlich dasjenige, was auf den ersten Blick sich als neu darstellte, sogleich hervorgehoben und untersucht wurde. Daß aber nicht sobald alles erschöpft war, das zeigen die Arbeiten, welche später noch geleistet wurden und welche beweisen, daß man sich durch die Äußerung Wilamowitz' : « Es ist also in der Ordnung, daß die Mythographie von Bakch. kaum Notiz nimmt [1] », nicht hat abschrecken lassen. Auch wir haben es gewagt, den mythologischen Gehalt unseres Lyrikers nochmals einer Prüfung zu unterziehen. Manches war — soviel wir zu unterscheiden imstande sind — schon erschöpfend behandelt worden, aber hie und da scheint es uns doch gelungen zu sein, einige neue Punkte herauszufinden. Jedoch wollen wir uns nicht begnügen mit der bloßen Erwähnung dessen, was sich uns als neu gezeigt hat, und mit dem Vergleich der Bakchylideischen Darstellung mit der gewöhnlichen Version, sondern wir gedenken einzelnen interessanten Mythen von ihrem ersten Auftauchen in der griechischen Literatur und Kunst bis auf unsern Lyriker nachzugehen, um so

[1] *Gött. Gel. Anz.* B. CLX, S. 186.

ein möglichst richtiges Bild des ganzen Mythos zu gewinnen und ferner die Bakchylideische Darstellung in den Entwicklungsgang einzureihen. Wir erachten es sodann für angezeigt, die Methode, welche wir dabei befolgten, hier zu skizzieren. Zugleich wird dadurch vielleicht dieser oder jener Vorwurf vorweggenommen, den man uns nach der Lektüre der vorliegenden Arbeit machen könnte.

Um den Entwicklungsgang einer Sage bis auf Bakch. zu verfolgen, haben wir es nicht für genügend betrachtet, bloß die ihm vorausliegende Überlieferung — soweit wir eine solche besitzen — zu prüfen, sondern wir haben die *ganze* Tradition, auch die spätere, untersucht. Sie ist im allgemeinen eine zweifache : die *literarische* und die *monumentale*. Erstere steht an Wert voran : einmal weil die monumentale erst durch sie voll zu fassen und zu erklären ist, und ferner auch aus dem Grunde, weil die bildliche Kunst « nur das Nebeneinander, nicht das Nacheinander anerkennt » [1]. Allein bisweilen sind die Darstellungen der bildenden Kunst für eine gewisse Epoche unsere einzige Quelle, wo die literarische Tradition fehlt und wo sie daher umso wertvoller ist. Wir untersuchten die Überlieferung möglichst vollständig, um einen genauen Einblick zu gewinnen in das Wesen und die Gestaltung des betreffenden Mythos, in die verschiedenen Erscheinungsformen und Episoden, aus denen er sich zusammensetzt, um so ihren inneren Wert, ihr gegenseitiges Verhältnis zu einander und ihren engen oder loseren Zusammenhang mit der Gesamtsage kennen zu lernen. Bei unserer Arbeit wurden wir mehrmals genötigt, Aufsätze heranzuziehen, in denen Quellenstudien über die Darstellung eines bestimmten Mythos bei einem späteren Schriftsteller gemacht wurden, und da däuchte es uns bisweilen, daß manche Forscher zu leicht geneigt sind, auf Grund einer äußerlichen Übereinstimmung des Textes zweier literarischer Quellen, die eine aus der andern abzuleiten.

[1] R. Engelmann, *Archäologische Studien zu den Tragikern*, Berlin, 1900, S. 3. Für das Verhältnis zwischen der antiken Kunst und Poesie, vgl. C. Robert, *Philologische Untersuchungen*, Heft 5 : « *Bild und Lied* », Berlin, 1881.

Durch ein genaues Studium der einzelnen Episoden und Motive zeigte es sich öfter, wie — besonders bei späteren Schriftstellern — frühere Versionen in mehr oder minder glücklicher Weise verbunden worden sind, woraus dann oft mit großer Wahrscheinlichkeit die Benutzung verschiedener Quellen zu erschließen ist. Anderswo konnten wir beobachten, wie bei ihnen das richtige Verständnis der einzelnen Motive verwischt worden oder gar verloren gegangen ist.

Nachdem wir uns so bemüht hatten, ein genaues Verständnis der einzelnen Episoden und Motive zu gewinnen, versuchten wir festzustellen, was zum *Wesen* der Sage gehöre und was nur von *nebensächlicher* Bedeutung sei. Das nämlich muß sorgfältig getrennt werden. Es ist klar und wird durch unsere Quellen bestätigt, daß für das Letztere in der Darstellung eine gewisse Freiheit waltet. Allein auch wesentliche Punkte werden bisweilen geändert, was dann auch meistens in den untergeordneten Partien der Sage Umgestaltungen zur Folge hat. Es handelt sich dann darum, Gründe — sei es innere oder äußere — ausfindig zu machen, welche jene Umänderungen erklären und es vielleicht ermöglichen, dieselben einem gewissen Schriftsteller oder wenigstens einer gewissen Epoche zuzuschreiben. Wenn das gelingt, so haben wir damit einen Markstein in dem Entwicklungsgang gewonnen. Da, wie gesagt, die Änderung eines wesentlichen Punktes gewöhnlich auch Umgestaltungen anderer Einzelheiten, und zwar nicht bloß nebensächlicher Art, nach sich zieht, läßt sich mitunter eine nur fragmentarisch erhaltene Darstellung eines Mythos, auch wenn der Hauptteil verloren ist, auf Grund solcher sekundären Veränderungen in erhaltenen Nebensachen ungefähr wieder herstellen und unter die ihr nächstverwandten Formen des betreffenden Mythos einreihen.

Endlich sind bei quellenmäßigen Untersuchungen auch die *individuellen Eigentümlichkeiten* und *besondern Zwecke* des Schriftstellers selbst und der literarischen Gattung, der die Quelle angehört, zu beachten.

Um dem Leser ein beiläufiges Gesamtbild von dem Wert der von Bakch. behandelten Mythen zu bieten, wollen wir von denjenigen Sagen, die nach unserm Urteil bereits ab-

schließend untersucht worden sind, wenigstens die Resultate dieser Untersuchungen in Kürze vorlegen.

Im I. Gedicht erzählt Bakch. eine Lokalsage, *die Stammsage seiner Heimat Keos* [1]. Das Gedicht ist arg verstümmelt, aber Blass ist es gelungen, die Fragmente so zusammenzustellen, daß wir einen Teil des Mythos mit Sicherheit kennen lernen. Er war uns — abgesehen von einer Notiz bei Apollodor III, 1, 2, 5, [Μίνως ἐτέκνωσεν] ἐκ Δεξιθέας Εὐξάνθιον — bisher unbekannt. Wir vernehmen bei Bakch. folgendes : Minos wurde mit 50 Schiffen und einer Anzahl von Kretern nach Keos geschickt. Dort wohnte er, dem Willen des Zeus gemäß, der Dexithea bei und kehrte dann nach Knossos wieder, ließ aber die Hälfte der Mannschaft auf Keos zurück. Im zehnten Monat darauf brachte Dexithea einen Sohn zur Welt, namens Euxanthios, den zukünftigen Fürsten von Keos, nach welchem die Insel dann Εὐξαντὶς νᾶσος heißt, II V. 8, 9. Wilamowitz [2] ist es gelungen den dieser Erzählung vorangehenden Teil der Sage, der wohl in der ersten, fast ganz verlorenen Partie unseres Gedichtes enthalten war, mit großer Wahrscheinlichkeit wieder herzustellen, indem er ein Scholion zu Ovid's *Ibis* V. 475, Cod. P. heranzog. Wir erfahren dort, daß Damon, Fürst der Telchinen, der Bewohner dieser Insel, einen Sohn, namens Makedo, und mehrere Töchter hatte. Als die Telchinen einstmals aus Neid gegenseitig sich ihre Früchte verdorben hatten, traf sie Zeus mit seinem Blitz, verschonte aber dabei die Töchter des Fürsten, weil diese ihn einst gastfreundlich bewirtet hatten. Es kam dann Minos zu ihnen, der mit der Dexio, einer der Töchter, Euxanthios zeugte, den Stammvater der Euxanthiden.

Dieser letzte Teil ist es offenbar, den wir bei Bakch. lesen. Dexio ist wohl keine andere als Dexithoe. Damit stimmt, daß im Scholion zu *Ibis*, S. 469, Dexithoe erwähnt wird ; zu V. 475 wird eine Tochter Macedo (Nonnus, 18, 35 liest Macello) genannt. Blass hat in den Fragmenten diesen letzteren Namen

[1] Vgl. Fr. Blass, *Bakchylides*, ed. III. Lipsiae, 1904 (Bibl. Teubn.), S. LVI ff. H. Preuss, « *de fabulis apud Bacchylidem* », Diss. inaug. Regimonti, 1902. S. 7 f.

[2] *Gött. Gel. Anz.*, B. CLX, S. 127.

erkannt, V. 73 : Μαχ[ελώ [1]. Damit haben wir die Stammsage der Keer gewonnen.

Die *Kroisoserzählung* im III. Gedicht schalten wir aus, weil wir da schon mit einer historischen Person zu tun haben. Vgl. H. Preuss, « *de fabulis apud Bacchylidem* », Diss. inaug. Regimonti, 1902, S. 37 ff.

Sehr interessant, und, es sei schon jetzt gesagt, teilweise neu ist die Darstellung der *Proitossage* im X[XI] Gedicht [2]. Der Inhalt ist kurz folgender : Proitos' Töchter wurden, weil sie ihren Vater für reicher und mächtiger hielten als die Hera, von Wahnsinn heimgesucht. Sie verließen Tiryns und irrten schreiend herum. Es war damals schon das zehnte Jahr, seitdem Proitos und sein Anhang Argos verlassen hatten. Ein Streit war nämlich entstanden zwischen Proitos und seinem Bruder Akrisios [3]. Des Kampfes müde, hatte das Volk ihnen vorgeschlagen, die Herrschaft zu teilen. Zeus fügte es nun so, daß eine Versöhnung zu stande kam, und so herrschte Proitos in Tiryns. Aus dieser Stadt nun flohen die wahnsinnigen Mädchen. Als der Vater, aus Schmerz über das Unglück seiner Kinder, sich schon das Schwert in die Brust stoßen wollte, und sie schon 13 Monate herumgeirrt waren, da flehte jener, bei dem Bache Lusos angelangt, zur Artemis um Rettung seiner Töchter. Die Göttin erhörte ihn, besänftigte den Groll der Hera und heilte die Mädchen.

Der Mythos wurde im Altertum oft behandelt, und wir haben davon noch Reste auch aus vorbakchylideischer Zeit. So z. B. von Hesiodos (Fr. 52—54, Suidas, s. v. Μαχλοσύνη), Pherekydes (Schol. o. 225), Akusilaos dem Logographen (C. Muller, F. H. G. I, S. 1629). Die Art und Weise, wie Bakch. die Sage erzählt, weicht von den sonstigen Darstellungen in manchem Punkte ab. An Hand der Untersuchungen Meiser's wollen wir die wichtigsten hervorheben.

[1] Wir zitieren immer Bakch, nach der Ausgabe von Fr. Blass, in der Biblioth. Teubn. III. Aufl. 1904.

[2] Vgl. H. Preuss, a. a. O. S., 33 ff. ; Oskar Meiser, « *Mythologische Untersuchungen zu Bakchylides* », Inaug.-Diss., München, 1904, S. 1—24 ; *Rheinisches Museum, Neue Folge*, B. LIII, S. 321 ; Blass, *Hermes*, B. XXXVI.

[3] Über βλητρᾶς ἀπ' ἀρχᾶς ; vgl. O. Meiser, a. a. O., S. 2 ff.

Apollod. erzählt den Anfang ganz anders : im Bruderstreite sei Proitos (Ovid. *Met.* V, 236 ff, Akrisios) nach Lykien geflüchtet ; dort verheiratet mit Anteia, zog er mit Hilfe seines Schwiegervaters Jobates zurück und eroberte Tiryns, wo er dann herrschte, während Argos der Sitz seines Bruders war. — Davon nun vernehmen wir nichts bei Bakch.

Nach unserm Lyriker ist — wie wir oben sahen — Hera Senderin des Wahnsinnes. Dieselbe Erzählung bietet Pherekydes, wohl auch hinsichtlich des Grundes der μανία. Akusilaos betrachtet nach Apollod., II, 2, 1, 2 auch Hera als die Beleidigte, aber als Grund gibt er einen von den Mädchen verübten Tempelraub an. Nach Hesiod hingegen (bei Apollod.) verhängte Dionysos die Strafe über die Töchter, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο. Ihm scheint sich Diodor anzuschließen, IV, 68. Der Natur des strafenden Gottes gemäß stellen diese beiden auch den Wahnsinn dar als eine dionysische Raserei. (Vgl. Preuss, a. a. O., S. 11 f.) Bei Bakch. ist er viel harmloser und zahmer. Nach unserm Lyriker ist es Artemis (V. 95 ff), welche das Gebet des Proitos erhört und die Befreiung von der Qual herbeiführt. In den übrigen Quellen — Hesiod (bei Apollod.) wahrscheinlich, Pherek. (Schol., V. 225), Herodotos, IX, 24, Apollod. und Diod., a. a. O., Paus, II, 18, 4 u. a. — wird als solcher der Seher Melampus genannt. Als Ort der Heilung erscheint bei Bakch., wie auch sonst, Arkadien.

Den Namen des Baches Λοῦσος vernehmen wir bei Bakch. zum ersten Mal. Vereinzelt steht unser Lyriker ferner noch da mit dem Umstand, daß Proitos mit seinen Töchtern nach Lusoi gekommen sei. Zum Dank für die Heilung gründete der Fürst zu Ehren der Artemis ein Heiligtum (vgl. Kallimachos im Hymnos auf Artemis, 233 ff) [1].

Wie sehr auch Bakch. in einzelnen Punkten von der sonstigen Darstellung — auch von der älteren — abweicht, so müssen

[1] Nach Hesychios (s. v. ἀκρουχεῖ) wurde es nach der Heilung von Melampus erbaut, nach Paus. VIII, 18, 8, wurde die Heilung im schon vorhandenen Tempel vollzogen.

wir doch sagen, daß er die Sage in ihrem Wesen nicht verändert hat [1]. Die Beleidigung der Gottheit ist der Grund des Wahnsinns für die Mädchen ; im nördlichen Arkadien geht die Heilung vor sich und die Heilende ist in letzter Linie Hera. Meiser hat versucht — und, wie uns scheint, mit Erfolg — Gründe ausfindig zu machen, welche die verschiedene Fassung herbeigeführt hätte. Wir können dieselben folgendermaßen zusammenfassen : Das Gedicht des Bakch. war für Metapont bestimmt, das eine Kolonie der Achaier war ; letztere besingt er am Schluß des Liedes. Proitos will er verherrlichen (daher das Zurücktreten des Melampus und die abweichende Darstellung des Bruderstreites). Das Gedicht war ferner ein Siegeslied und dazu mag ihm die wilde Raserei sowie die sonstige Darstellung des Unglückes der Töchter weniger passend geschienen haben als die der Freude über die Heilung. Daher die mildere Färbung bei der Schilderung des Wahnsinns der Töchter und mit dem Wegfall des dionysischen Elements, Eliminierung des Melampus. « Dies konnte er mit umso größerem Rechte, als er ja die ganze Sage, der jüngern Tradition folgend [nicht Hesiod, sondern Pherekydes und Akusilaos] mit dem Zorn der Hera und mit dem Artemiskult in Verbindung brachte » [2]. Ob der Wegfall des Melampus eine Neuerung des Bakch. ist, läß sich nicht entscheiden, aber möglich ist es. Jedenfalls hat der Dichter eine Fassung vorgeführt, die dem Zweck des Liedes mehr angepaßt war. P. Friedlaender [3] hat neben die Proitossage die ähnliche Sage von Anaxagoras (Paus. II, 18, 4 ; Diod., IV, 68, 4) gehalten. Hier werden die Frauen von Dionysos mit

[1] Vgl. Meiser, a. a. O., S. 20.

[2] Vgl. Meiser, a. a. O., S. 19. Vgl. auch S. 22, wo er den Zusammenhang zwischen Sage und Argumentum behandelt. Vgl. für die Einheitlichkeit der Komposition des Epinikions im allgemeinen bei Bakch. Tancredi Zanghieri, *Studi su Bacchilidi,* Heidelberg, 1905, S. 45 ff. ; U. Wilamowitz, *Gött. Gel. Anz.,* B. CLX. « *The Poems of B. ed. by Kenyon* », S. 156 f. ; H. Jurenka, « *Die neugefundenen Lieder des B.* », S. XVI, Wien, 1898 ; Crusius, *Philologus,* B. LVII, N. F. XI, « *Aus den Dichtungen des B.* », S. 157 ; H. W[eil], *Journal des Savants,* 1898, S. 183 ; W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur, im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, von* Jw. Müller, VII. Band, I, 5. Aufl., München, 1908, S. 213.

[3] P. Friedlaender, *Argolica,* Diss. inaug., Berolini, 1905.

Wahnsinn gestraft. Friedlaender hat gezeigt, daß nicht etwa Hera in der Proitossage an Stelle des Dionysos getreten sei (S. 32 ff.), sondern daß es zwei verschiedene Mythen seien (S. 36), daß die Anaxagorassage zusammenhänge mit dem Thebanischen Kriege (S. 37), Dreiteilung der Argiver) und daß Hesiod die beiden Sagen vermischt habe und zwar aus historischen Gründen (S. 39 und 41). Ob Hesiod Melampus und Artemis verbunden habe, läßt er unentschieden.

Im XVI. [XVII.] Gedicht begegnen wir zum ersten Mal einer ausführlicheren Erzählung der Sage von *Theseus auf dem Meeresboden*, von der wir früher durch die Angaben bei einigen Schriftstellern (Paus. I, 17, und Hyg., Astr. II, 15) und durch einige Vasenbilder nur eine sehr dürftige Kenntnis hatten. Dieses Gedicht ist sowohl vom mythologischen als auch vom archäologischen Standpunkt bereits so oft und ausführlich behandelt worden, daß wir uns in diesem Referate begnügen müssen, auf die wichtige Literatur hinzuweisen. Eingehend hat über diese Sage C. Robert gehandelt, *Hermes*, B. XXXIII, S. 132—147, dessen Erörterungen H. Preuss, a. a. O., S. 9—20, wiedergibt, wo auch die in Betracht kommenden Vasenbilder beschrieben sind. Vgl. ferner : H. Weil, *Journal des Savants*, 1898, S. 52 ff. ; U. Wilamowitz, *Bakchylides*, Berlin, 1898, S. 26 ff. ; *Revue d'études grecques*, B. XI, S. XLVI.

Das XVII. [XVIII.] Gedicht hat zur Erkenntnis der Entwicklung der griechischen Tragödie große Wichtigkeit. Die Form des Liedes scheint nämlich geeignet, einiges Licht in die sonst dunkle Stelle von Arist. *Poetik*, 19, 1449 a., über den Ursprung der Tragödie, zu bringen. Doch können wir darauf hier nicht näher eingehen : uns beschäftigt das Mythologische. Das Gedicht ist in Dialogform. Auf den Schall der Trompete fragt einer aus dem Chor den König, ob Feinde oder Räuber die Stadt bedrängen. Aigeus antwortet : Ein Bote habe ihm von den Heldentaten eines Mannes berichtet, der Sinis, die Kremmyonische Sau, Skiron, Kerkyon und Prokoptas besiegt habe. — Darauf folgt die Frage, ob der Mann allein oder mit einem feindlichen Heere herannahe. Der König antwortet : er sei von zwei Genossen begleitet und trage Schwert, zwei Speere, Helm.

Chiton und Chlamys und er sei noch sehr jung. Vgl. Robert, *Hermes*, B. XXXIII, S. 147 ff., Preuss, a. a. O., S. 21 ff.

Von der landläufigen Erzählung (Diod., IV, 59, Plut. *Theseus*, 8 f.) weicht Bakch. darin ab, daß das Abenteuer mit Periphetes fehlt, welches sonst am Anfang der ἆθλοι des Theseus steht. Doch stimmt das Zeugnis der Bildwerke — wo das genannte Abenteuer uns erst gegen die Mitte des V. Jahrhunderts entgegentritt — mit unserm Lyriker überein, wie Robert, a. a. O., S. 149, dargetan hat. « Danach dürfen wir annehmen, daß diese Tat erst später dem Cyklus angegliedert worden ist, vielleicht um die vor die Ankunft in Athen fallenden Taten zu einem halben Dodekathlos abzurunden ». (Robert, a. a. O., S. 149 f.) Prokoptas ist der gleiche wie Prokrustes. Eine Schwierigkeit bietet nur V. 27 f. wegen des Wortes Πολυπήμονος. Blass setzt einen Punkt nach σφῦραν und meint, Polypemon sei der gleiche Name wie Prokoptas. Wir schließen uns gegen Blass der Ansicht von Robert an ; ebenso van Herwerden [1], Preuss [2], Jurenka [3], die übersetzen : Prokoptas ließ den starken Hammer des Polypemon fallen — sei es dann, daß Polypemon der Verfertiger oder (nach Preuss) der frühere Besitzer gewesen sei ; denn das Wort Polypemon kann bei Bakch. « weder auf Prokrustes, noch auf dessen Vater gehen » [4]. Wir finden ferner erwähnt, daß Theseus zwei Begleiter hat, während man sich gewöhnlich den Helden auf seiner Wanderung allein vorstellt. Robert aber hat die Schwierigkeit gelöst (a. a. O., S. 150) durch den Hinweis auf mehrere Vasenbilder, wo Theseus einen oder zwei Begleiter hat.

Im XIX. Gedicht wird die *Idas-Marpessasage* erzählt. Obwohl der Erhaltungszustand äußerst dürftig ist, so hat Meiser, a. a. O., S. 52 ff., es versucht, die hier gebotene Version heraus-

[1] Vgl. *Mnemosyne, biblioth. philol. batava*; Nova Series, vol. 27, pars I, Lugduni-Batavorum, 1899, S. 34.

[2] Vgl. a. a. O., S. 22.

[3] Vgl. *d. neug. Lieder d. B.*, S. 133. Vgl. auch A. Taccone, *Bacchilide, epinici, ditirambi, e frammenti*, Torino, 1907.

[4] Vgl. Robert, a. a. O., S. 149; siehe daselbst die Stellen über Polypemon.

zufinden und, wie uns scheint, nicht ohne Erfolg [1]. Wir geben hier kurz den Gang seiner Ausführungen. Die landläufige Fassung der Sage ist die bei Apollod. I, 7, 8. Die älteste Erwähnung finden wir bei Homeros, I, 557 ff., wo von Idas gesagt wird, er habe mit Apollo um den Besitz der Marpessa, Euenos' Tochter, gekämpft.

In den Scholien zu dieser Homerstelle tritt uns dann zuerst Zeus entgegen, der eingreift, um den Streit zu beenden. Zwei Fassungen des Mythos werden uns hier geboten, von denen die erste als die Simonideische bezeichnet ist und — wenn es auch wahr ist, was Schwartz « *de scholiis Homericis ad historiam fabularum pertinentibus* » (*Jahrbuch für Phil.* Suppl. XII) ausführt, daß nämlich der Nennung des Autors in diesen Scholien kein großer Wert beizumessen sei — so dürfte doch in den Hauptzügen die Version des Simonides darin enthalten sein : Idas, dem Namen nach Sohn des Aphareus, eigentlich aber Sohn des Poseidon, kommt nach dem Chalkidischen Ortygia und entführt dort, mit Hilfe der Rosse des Poseidon, die Tochter des Euenos ; dieser geht auf die Suche ; da er sie nicht finden kann, stürzt er sich in den Lykornas, der nach ihm benannt wird. In Arene trifft Idas mit Apollo zusammen und als es zum Kampfe kommt, schreitet Zeus ein, der der Jungfrau die freie Wahl ihres Gatten überläßt. Diese wählt den Idas.

Die zweite Fassung, welche wir in den Scholien lesen, von der aber der Autor nicht genannt wird, ist bedeutend verschieden und zeigt große Ähnlichkeit mit der Pelopssage : Euenos, König von Aitolien, Sohn des Ares, hat bestimmt, daß derjenige Freier seine Tochter, Marpessa, heiraten solle, den er im Wettrennen nicht einholen könnte. Mehrere hatten es schon versucht und ihr Leben eingebüßt ; denn, die er überholte, denen schlug er den Kopf ab. Endlich gelingt es dem Idas, dem Sohne des Aphareus, mit den schnellen Rossen, welche ihm sein Vater Poseidon gegeben hat, das Mädchen χορεύουσαν ἐν Ἀρτέμιδος zu rauben. Als Euenos ihn nicht ein-

[1] Ganz kurz handelte über die Sage H. Preuss, a. a. O., S. 30 ff.

holen kann, schlachtet er seine Rosse und stürzt sich ins Meer, oder besser in den Lykornas, der nach ihm Euenos benannt wird. Da tritt dem Idas aber Apollo entgegen, und Zeus führt in der oben erwähnten Weise das Ende des Streites herbei, nur schickt er den Boten, Hermes, als Vermittler.

Neben dieses Scholion hält Meiser dann ein Pindarscholion zu Isthm. III. [IV.], 72, wo es heißt: Bakch. erzählt, daß Euenos die Köpfe der besiegten Freier der Marpessa an den Tempel befestigte — und er schließt daraus, daß hinter dem zweiten Homerscholion Bakch. stecke. In dieser Vermutung wird er durch die Vergleichung der erhaltenen Überreste des Bakchylideischen Gedichtes bestärkt, so dürftig sie auch sind. Mit Rücksicht darauf meint er dann, daß in der ganzen Literatur das einzige Iliasscholion die Geschichte von Euenos, dem γαμβροκτόνος erzählt: « daß ein Rekonstruktionsversuch unseres Gedichtes in allen wesentlichen Punkten sich nach der zweiten Version des Iliasscholiasten zu richten habe » [1].

Meiser weist ferner nach, daß mit den Worten Ὀρτυγίαν τὴν ἐν Χαλκίδι, welche wir im ersten Scholion (Simonideische Fassung) lesen, nicht Chalkis auf Euboia, sondern in Aitolien zu verstehen sei, eine alte Heimstätte des Artemiskultes (was die Worte χορεύουσαν ἐν Ἀρτέμιδος vorzüglich erklärt). Für die Ergänzung der Verse 8—11 schließt er sich demnach derjenigen Jebb's an und lehnt die von Kenyon und Blass ab. Die Lykornas-Geschichte stellt er dar als ursprünglich nicht in die Sage hineingehörend, auch aus geographischen Gründen, und er betrachtet die erste Version des zweiten Homerscholions von dem Sturz des Euenos ins Meer als die ältere und von Bakch. behandelte.

Endlich, weil das Lied unseres Lyrikers für Sparta bestimmt war, nimmt er an, daß der Dichter die mythische Hochzeit des Idas mit der Marpessa sich dort gefeiert dachte und gibt die Tendenz dieser Änderung der ursprünglichen Tradition mit Drexler [2] an. Schließlich weist er mit Recht die Behauptungen

[1] a. a. O., S. 58.

[2] Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. *Idas*, Sp. 96 f.

von Kenyon und Robert zurück [1], « daß die Erzählung des Bakch. sich gedeckt habe mit der des Apollod., und daß wahrscheinlich der Neffe seinem Oheim nachgeschrieben habe » ; vielmehr habe er die Sage, « da dieselbe kein Dichter nach ihm wieder aufgriff, wohl selbständig poetisch behandelt ».

Zum Schluß führt er einige bildliche Darstellungen unserer Sage an, von denen vor allem die auf einer Vase von Agrigent (Abb. *Monum. d. Inst.* I, 20 ; Roscher, s. v. *Idas,* Sp. 102) interessant ist, da sie auch dem zweiten Viertel des V. v. Chr. Jahrh. anzugehören scheint [2].

Von den bei Bakch. erzählten Mythen scheinen uns die eben besprochenen erschöpfend behandelt zu sein. Wir haben zum Gegenstand unserer Untersuchungen folgende drei Mythen gewählt, die bisher eine befriedigende Behandlung noch nicht erfahren haben :

1. **die Meleagrossage,** Bakch. V ;
2. **die Herakles-Deianeirasage,** Bakch. V. und XV. [XVI.] ;
3. **die Zeus-Josage,** Bakch. XVIII. [XIX.].

[1] *Hermes,* B. XXXIII, S. 275.

[2] Vielfach wurde früher das Bild nicht als eine Darstellung dieses Mythos betrachtet. Vgl. Meiser, a. a. O., S. 60.

I.

Die Meleagrossage.

Ein im Altertum sehr beliebtes mythologisches Thema war die Meleagrossage; sowohl die Literatur als die bildende Kunst sind dafür als Zeugen da. Durch die Auffindung der Bakchylideischen Gedichte ist das uns zu Gebote stehende Material für das Studium dieses interessanten Mythos abermals bereichert worden. Wir wollen sehen, wie die Darstellung unseres Lyrikers sich zu dem allgemeinen Entwicklungsgang jenes Mythos verhält.

Nachdem Bakch. im Carm. V (das dem Hiëron von Syrakus gewidmet ist) das reichliche Maß der Ehrentitel des Geschlechtes Hiërons mit den unermeßlichen Weiten des vom Adler durchflogenen Äthers verglichen hat[1], erwähnt er den

[1] Öfters hat man die Meinung geäußert, Bakch. habe sich V, 16 ff. als Dichter verglichen mit dem Adler, ein Gegenstück zu Pindar *Ol.* II, 95 ff.; mit den ὄρνιχες λιγύφθογγοι seien die minderwertigen Dichter, zu denen auch der Thebaner gehören sollte, gemeint. Gegen diese Ansicht hat sich zuerst, und, nach unserer Ansicht mit Recht, Fr. Blass gewendet: « Ceam lusciniam se ipse appellat extremo carmine tertio; itaque aquilae comparatio . . . non eo tendit, ut se ei avi assimilet, id quod merito Pindaro relinquit, sed ampla materies carminis cum immenso aëris spatio, in quo volat aquila, comparatur », (Bakch., *Carmina*, ed. III., praef., S. XV. Teubner, 1904). Die Folgerung, welche in dem *itaque* etc. steckt, dürfte für einen Dichter zu streng sein. Aber, auch wenn er sich nicht anderswo mit einer Nachtigall verglichen hätte, so könnten wir doch noch nicht annehmen, daß er sich hier mit einem Adler *schlechthin* vergleicht, insofern dieser der König der Vögel ist, sondern der Vergleichungspunkt ist hier nur der unermeßliche Raum, den der Adler durchfliegt, und die zahllosen Wege, auf denen der Dichter die Mannestugend des Hiëron besingen kann. Das ist der Grundgedanke und den schmückt er dann weiter aus — ähnlich wie Homer in seinen Vergleichungen — indem er angibt, was vor sich geht, wenn der Adler den weiten Äther durchschneidet.

Anlaß des Gedichtes: den Sieg mit dem Rennpferde Pherenikos zu Olympia; das hohe Glück des Fürsten besingend, erinnert er sich der Unbeständigkeit und Unvollkommenheit menschlichen Glückes oder vielleicht auch Hiërons damaliger Krankheit (vgl. Jurenka, a. a. O., S. 33) und das ruft im Dichter einen trüben Gedanken hervor, den er in die Worte kleidet: οὐ γάρ τις ἐπιχθονίων πάντα γ' εὐδαίμων ἔφυ. Um diesen allgemeinen Satz zu illustrieren, führt er die Sage von Meleagros an, dem ja auch in seinem Leben ein großes Glück zu teil geworden war (durch die Erlegung des Ebers), dem aber dann ein trauriges Ende folgte. Folgendermaßen erzählt Bakch. die Sage:

Als Herakles in den Hades hinabgestiegen war, um den Kerberos heraufzuholen, da erblickte er an dem Kokytos zahllose Seelen Verstorbener, aus denen das Schattenbild des Meleagros in seiner glänzenden Waffenrüstung hervorstach (V. 68). Schon wollte Herakles einen Pfeil abschießen; aber die Seele des Meleagros (V. 79), der ihn kannte, beruhigte ihn mit den Worten: οὗτοι δέος (V. 84). Erstaunt fragt jener: wer und woher er sei und wer ihn getötet habe. Weinend hebt darauf Meleagros an, sein trauriges Geschick zu erzählen: Schwer sei es den Sinn der Götter zu wenden, denn sonst hätte Oineus auch wohl den Groll der Artemis durch Opfer besänftigt. Diese hätte, ihm zürnend, einen gewaltigen Eber nach Kalydon geschickt, der die Saaten verwüstete und Vieh und Menschen mordete. Es habe dann Meleagros mit den Kräftigsten der Hellenen sechs Tage lang das Tier bekämpft. Als der Sieg sich auf die Seite der Aitoler geneigt hatte, bestatteten sie die vom Eber Getöteten, nämlich Ankaios und des Meleagros Bruder, Agelaos. Dabei sei es nicht geblieben. Artemis, deren Groll noch nicht besänftigt war, erregte einen Kampf um das Fell (V. 124) zwischen Aitolern und Kureten. Mit vielen andern habe Meleagros darin den Iphiklos und Aphares, Brüder seiner Mutter, getötet: Ares mache ja im Kriege keinen Unterschied und sende blind seine Geschosse auf die Feinde. Dessen habe die Mutter nicht geachtet; sie habe weinend das Scheit (V. 140), von dessen Bestehen die Moiren einstmals des Meleagros Leben abhängig gemacht, aus der Truhe genommen und verbrannt. Als er eben des Daipylos

Sohn, Klymenos, vor der Mauer der Waffenrüstung beraubte — die übrigen waren nach Pleuron geflüchtet — da fühlte er, wie ihn allmählich die Lebenskraft verließ (V. 152). — Nach dieser Erzählung weint Herakles zum ersten Mal und sagt : θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον ; aber weil es nichts helfe, darüber zu jammern und es besser sei, sich zu beschäftigen mit dem, ὅ,τι καὶ μέλλει τελεῖν (V. 164), fragt er, ob in Oineus' Haus eine unverheiratete Tochter sei, an Wuchs dem Meleagros ähnlich. Darauf nennt Meleagros seine Schwester Deïaneira, die er νῆϊν ἔτι χρυσέας Κύπριδος θελξιμβρότου daheim gelassen habe. Hier bricht der Dichter plötzlich ab mit der Erzählung und wendet sich an die Muse Kalliope : στᾶσον εὐποίητον ἅρμα (V. 176).

Wir wollen gleich einige Eigentümlichkeiten der Bakchylideischen Darstellung hervorheben : der Dichter setzt — wie sich aus mehreren Stellen ergibt — die Sage als allgemein bekannt voraus. Die Sendung des Ebers ist nach Bakch. durch den Groll der Artemis gegen Oineus veranlaßt ; wodurch sich ihn Oineus aber zuzog, wird nicht mitgeteilt. Wir können aus der Erzählung nur entnehmen, daß Artemis erzürnt worden war und dadurch veranlaßt wurde, den Eber zu schicken : über die Art der ihr zugefügten Beleidigung schweigt Bakch. Oineus' vergebliches Bemühen, um durch Flehen und Opfer den Groll der Göttin zu besänftigen, wird als Beispiel angeführt für den vorangestellten allgemeinen Satz : χαλεπὸν θεῶν παραστρέψαι νόον.

Atalante, die sonst als Geliebte des Meleagros auftritt, *kommt nicht vor ;* auch keine Hindeutung auf sie weder im Eberkampf selbst — es heißt da einfach, daß der Sieg über den Eber auf Seiten der Aitoler war, — noch wo vom Fell die Rede ist, um das der Kampf zwischen Aitolern und Kureten entbrannte.

Der Stammbaum der vom Dichter genannten Personen gestaltet sich folgendermaßen :

Thestios

Oineus × Althaia, Iphiklos, Aphares

Meleagros, Agelaos und andere Brüder, Deïaneira.

Als Teilnehmer an der Jagd werden mit Namen genannt: Meleagros, Iphiklos, Aphares, Agelaos, Klymenos.

Wir lenken ferner die Aufmerksamkeit ganz besonders auf die Erzählung vom Holzscheite, an das das Leben des Meleagros geknüpft war. Bakch. stellt es so dar, daß, während Meleagros den Kampf nach dem Tode seiner Oheime fortsetzt, plötzlich seine Lebenskraft zu schwinden beginnt, als daheim die Mutter das Scheit verbrennt.

Von der Bemerkung über Deïaneira wollen wir vorläufig absehen; sie wird in einem andern Artikel besprochen werden.

Wir fragen jetzt: welche Stufe in der Entwicklung der Meleagrossage haben wir in der Bakchylideischen Darstellung vor uns?

Um auf die Frage zu antworten, müssen wir weiter zurückgreifen und die sonstigen Darstellungen prüfen.

Die älteste Quelle für die Sage bietet Hom., I, 529 ff. Es wird dort erzählt, wie Phoinix, Aias und Odysseus zu dem grollenden Achill geschickt werden. Um ihn zur Rückkehr in den Kampf zu bewegen, hält ihm Phoinix das Beispiel des Meleagros vor und erzählt nun die Sage in folgender Form: Als Oineus beim Erntefeste allen Göttern geopfert und nur Artemis mit Absicht oder aus Vergeßlichkeit übergangen hatte, da zürnte die Göttin und schickte einen gewaltigen Eber, der Kalydons Gefilde verheerte. Da das Ungeheuer so furchtbar war, daß wenige es nicht hätten überwältigen können, sammelte Meleagros aus zahlreichen Städten Jäger und Hunde. Nachdem der Eber viele getötet hatte, erlegte ihn Meleagros. Nun aber erregte Artemis einen heftigen Streit um Kopf und Fell des Tieres. Solange Meleagros sich am Kampfe beteiligte, schlugen die Aitoler die Kureten zurück. Da tötete der Held einen der Brüder seiner Mutter. Außer sich vor Schmerz fluchte diese ihrem Sohne und flehte Hades und Persephone an, παιδὶ δόμεν θάνατον (V. 571 f.). Die Erinys erhörte sie.

Die betreffende Stelle bei Hom. lautet[1], V. 566 ff.:

[1] Wir geben bei der Durchmusterung der literarischen Tradition jedesmal die einschlägigen Stellen, welche wir später besonders für unsere Aus-

ἥ [sc. μήτηρ] ῥα θεοῖσιν
πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο,
πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία
κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν,
πρόχνυ καθεζομένη, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι,
παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς
ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

Meleagros, ergrimmt über dieses Vorgehen seiner Mutter, zog sich vom Kampfe zurück und blieb bei seiner Gattin Kleopatra. Da aber die Stadt immer stärker von den Kureten bedroht wurde, kamen von den Aitolern, die in der Stadt zurückgedrängt und in die äußerste Not geraten waren, die Ältesten und die höchsten Priester zum zürnenden Helden. Man versprach ihm kostbare Geschenke; Vater, Schwestern, seine treuesten Freunde, sogar die Mutter, die ihm geflucht hatte, flehten ihn an, er möge doch ausziehen; aber sie flehten vergebens. Als endlich die Stadt in Flammen stand, die Geschosse sein eigenes Gemach erschütterten, und seine Gemahlin ihm die Leiden der Bevölkerung einer eroberten Stadt schilderte, da gab er endlich nach. Er waffnete sich, zog aus und wendete die Gefahr ab. Dann heißt es V. 598 f.: Sie vollendeten nicht mehr die vielen und köstlichen Geschenke, sondern umsonst wandte er das Unheil ab.

V. 596. βῆ δ' ἴμεναι, χροΐ δ' ἔντε' ἐδύσετο παμφανόωντα.
ὣς ὁ μὲν Αἰτωλοῖσιν ἀπήμυνεν κακὸν ἦμαρ
εἴξας ᾧ θυμῷ. τῷ δ' οὐκέτι δῶρ' ἐτέλεσσαν
πολλά τε καὶ χαρίεντα, κακὸν δ' ἤμυνε καὶ αὖτως.

Wir haben hier zunächst eine kritische Frage zu streifen. Es gibt in der homerischen Erzählung mehrere Stellen, welche uns eigentümlich anmuten: so die langen Erörterungen des Phoinix über sich selbst, der doch soviel mit Achill erlebt und ihn als seinen Sohn erzogen hat (V. 492 ff.); ferner das lange

führungen brauchen, im Wortlaut; wir können uns dann an geeigneter Stelle mit einer Verweisung begnügen.

Einschiebsel über Marpessa [1], wodurch die Erzählung bedeutend gehemmt wird, zumal wenn man bedenkt, daß es V. 555 vorher heißt : Meleagros war über die Handlung seiner Mutter erzürnt, und erst zehn Verse später, V. 566 ff., nach den Erörterungen über die Herkunft seiner Gemahlin, wird gesagt, welcher der Grund des Grolles war [2]. Kurz und treffend scheint uns die Bemerkung C. Robert's : « Jedenfalls war diese Gestalt [des Phoinix nämlich] damals ganz neu, und der Nachdichter unterläßt es deshalb auch nicht, uns über ihren Charakter und ihr Schicksal ausführlich zu unterrichten. Die ihm in den Mund gelegte Meleagergeschichte aber scheint einem älteren Epos mit zum Teil wörtlicher Anlehnung entnommen zu sein. Große Strecken in ihr sind von Jonismen ganz frei, und die Verse, wo diese festsitzen, lassen sich bis 566 fein sauber herausschälen : 540, 544—546, 558—564. Mit 566 aber setzt der tendenziös geänderte Schluß ein (*Hermes,* XXXIII, 1898, S. 157) und sofort finden wir auch den festsitzenden Jonismus ἀρέων. Ich halte es also für sehr möglich, daß V. 529—539, 541—543, 547—557, 565 zu einem der Urilias etwa gleichzeitigen Gedicht gehören, das in äolischer Sprache abgefaßt sein kann » [3]. Ein solches Gedicht kann wohl nichts anderes gewesen sein als ein Meleagrosepos.

Worauf es nun ankommt, ist folgendes : Was man immer von der Figur des Phoinix hält, die Meleagrosgeschichte ist als alt zu betrachten.

Kehren wir jetzt zu unserer Erörterung dieser Episode zurück. Offenbar setzt auch Hom. die Bekanntschaft mit der Sage voraus und hebt aus derselben nur dasjenige hervor, was er für seinen Zweck braucht. Die ganze Erzählung soll ein Analogon zum Schicksal des Achill bilden. Um den Achill zum Wiedereintritt in den Kampf zu bewegen, stellt ihm Phoinix in

[1] Wir haben diese Stellen übergangen, weil wir sie für unsere Zwecke nicht brauchen.

[2] Vgl. für die Person des Phoinix, die uns hier nicht interessiert Ameis-Hentze, *Anhang zu Homers Ilias,* III. Heft, *Erläuterungen zu Gesang* VII—IX, S. 116, Leipzig, 2. Aufl.

[3] Vgl. C. Robert, *Studien zur Ilias,* Berlin, 1901, S. 498.

der Gestalt des Meleagros ein warnendes Beispsiel vor Augen: er solle es nicht so machen, wie dieser einst in ähnlicher Lage getan; denn es heißt V. 597 f.: Meleagros wandte den bösen Tag von den Aitolern ab, indem er dem eigenen Sinn folgte und zwar umsonst, d. h. ohne Gegenleistung, ohne Belohnung; man gab ihm nämlich die Geschenke nicht. Soweit soll Achill es aber nicht kommen lassen. Wenn er es vorziehe, jetzt, wo er für sein Eintreten in den Kampf Geschenke bekomme, in seinem Trotz zu verharren, dann werde, falls er später einmal *aus eigenem Antrieb,* umsonst, ohne Gegenleistung es tun würde, ihm darob keine größere Ehre (d. h. weniger Ehre) zuteil werden, selbst wenn er dann wirklich Hülfe brächte: er müsse also die Geschenke annehmen und daher den Bitten, nicht seinem eigenen Willen nachgebend, den Hellenen helfen.

Von Atalante finden wir wieder in der ganzen Erzählung *keine Spur*. Der von Artemis um Fell und Kopf des getöteten Ebers erregte Kampf zerfällt nach Hom. in drei Stadien, wobei der Rückzug des Meleagros das mittlere bildet. Dieser Rücktritt vom Kampf wurde durch den Fluch der Mutter veranlaßt, nachdem der Held ihren Bruder (Hom. weiß bloß von der Tötung eines Bruders) getötet hatte. Das dritte Stadium ist das, wo er wieder eingreift und den Aitolern hilft. Die Erfüllung des Fluches der Mutter wird bei Hom. nicht erwähnt, weil solche Erwähnung für den Zweck, den Phoinix mit der Erzählung von Meleagros' Geschick verfolgt, nicht notwendig ist. Von den Teilnehmern an der Jagd wird nur Meleagros mit Namen erwähnt.

Wir konstatieren also schon hier bedeutende Unterschiede zwischen der Darstellung des Hom. und der des Bakch. Letzterer schreibt den Tod des Meleagros der Verbrennung des Holzscheites zu, an welches das Leben des Helden geknüpft war. Mit dem Fluche der Mutter motiviert Hom. nur das Sichzurückziehen vom Kampfe. Den Tod des Meleagros erwähnt Hom. an dieser Stelle gar nicht, er läßt ihn nur ahnen, indem er sagt: τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα, V. 571 f., wohl aber ist an einer andern Stelle der Ilias von des Meleagros Tod die Rede, nämlich B, 642 θάνε

δὲ ξανθὸς Μελέαγρος, wobei nicht zu vergessen ist, daß der Schiffskatalog, in dem diese Erwähnung von dem Tode des Meleagros vorkommt, zu den jüngsten Partien der Ilias gehört (vgl. W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* von Jw. Müller, VII, 1, 5. Aufl., München, 1908, S. 50 ff.). Bakch. spricht nicht von einem Zurückziehen des Meleagros aus dem Krieg, das für Hom. der Wendepunkt der Darstellung ist. Beide stimmen aber in einem negativen Punkte überein, darin nämlich, daß von der Heroine, Atalante, durchaus keine Spur vorhanden ist. Bei Hom. wird die spätere Erfüllung des Fluches der Mutter bloß angedeutet und der Wiedereintritt des Helden in den Krieg ist die Hauptsache; daß er dann später im Kriege getötet worden ist, wird bei Hom. als schon bekannt vorausgesetzt. Bei Bakch. hingegen ist die Sache so dargestellt, daß in demselben Augenblick, wo Althaia ihre Tat begeht, dem Meleagros in geheimnisvoller Weise die Lebenskraft entflieht (vgl. Bakch. V, V. 140 ff. und oben S. 15). Über die Stelle bei Hom. lesen wir bei Paus. X, 31, 3, 2 (Hesiod, Fragmente, 135): Ἐς δὲ τοῦ Μελεάγρου τὴν τελευτὴν Ὁμήρῳ μέν ἐστι εἰρημένα ὡς ἡ Ἐρινὺς καταρῶν ἀκούσαι τῶν Ἀλθαίας καὶ ὑποθάνοι κατὰ ταύτην ὁ Μελέαγρος τὴν αἰτίαν. Er fährt dann fort und gibt über das Ende des Meleagros die Darstellung der *Eöen* und der *Minyas*.

Wir kommen damit in der Tradition eine Stufe weiter herab. Paus. sagt a. a. O.: αἱ δὲ Ἠοῖαί τε καλούμεναι καὶ ἡ Μινυὰς ὡμολογήκασιν ἀλλήλαις· Ἀπόλλωνα γὰρ δὴ αὐταί φασιν αἱ ποιήσεις ἀμῦναι Κουρῆσιν ἐπὶ τοὺς Αἰτωλοὺς καὶ ἀποθανεῖν Μελέαγρον ὑπὸ Ἀπόλλωνος. Hier gewinnen wir also wieder einen neuen Zug, demzufolge nämlich *Apollon* den Meleagros getötet hätte. Wie diese Gedichte sonst die Sage dargestellt haben, wissen wir nicht. Daß eine solche Version vorhanden gewesen ist, läßt sich jetzt mit voller Sicherheit behaupten auf Grund eines unlängst in der Papyruspublikation der Berliner Museen veröffentlichten Bruchstückes der *Eöen*, welches besagt:

V. 9. οὔτε τις ἐν πολ[έμῳ οὔτ' αἰνῇι δηιότητι]
ἔτλη ἔσαντα ἰ[δὼν σχεδὸν ἐλθέμεν· οὔδε μάχεσθαι]

ἀνδρῶν ἡρώων, ὑπό[τ᾽ ἐν προμάχοισι φανείη·
ἀλλ᾽ ὑπ᾽ Ἀπόλλωνος χε[ρσὶν . . . ἐδαμάσθη]
μαρνάμενος Κού[ρησιν ὑπὲρ Καλυδῶνος ἐραννῆς] [1].

Da sind wir also bei Hesiod. « Um es[nl. die Stelle von Paus. X, 31, 3, 2] richtig zu würdigen », sagt Wilamowitz in der Erläuterung, die er zu dem Papyrustext hinzufügt, S. 25 f., « muß man bedenken, daß Pausanias den Titel Ἠοῖαι aus einer Vorlage nimmt, selbst aber dem Hesiod die meisten Gedichte abstreitet. Das neue Bruchstück trägt den Stempel eines κατάλογος γυναικῶν und die Genealogie, wie sie in der Bibliothek verfolgt wird, ruht nachweisbar gerade in diesen ersten Teilen sehr häufig auf hesiodischer Basis und weist auf das erste Buch der Kataloge, die sich von den Eöen ja überhaupt nicht sondern lassen ». Im gleichen Papyrustext gewinnt man unter Zuhilfenahme des Antoninus Liberalis 2 eine Aufzählung der Kinder des Oineus, nämlich Φηρεύς, Ἀγέλαος, Τοξεύς, Κλύμενος, Περίφας, Γόργης, Δηιάνειρα. Wenn wir also vor Augen halten, daß Hom. die Art und Weise, wie Meleagros starb, nicht erwähnt, sie aber als bekannt voraussetzt ; wenn wir ferner wissen, daß in der nächstfolgenden Quelle, in den *Eöen*, welche auch nicht ex professo die Sage behandeln, die Tötung des Meleagros durch Apollo dargestellt finden, wird man dann nicht darauf geführt, die Tötung als einen alten Zug zu betrachten, der somit auch im angeblichen Meleagrosepos vorhanden gewesen sein dürfte ?

Auch die Lyriker haben ihre Aufmerksamkeit diesem Stoff vielfach zugewandt, allein, mit Ausnahme des Bakch., sind die auf uns gekommenen Fragmente zu dürftig, um aus denselben etwas Sicheres entnehmen zu können. Stesichoros dichtete συοθῆραι (Athen. III, 95, D.) [2], für Simonides vgl. Athen. IV,

[1] Vgl. *Berliner Klassikertexte*, Heft V, I. Hälfte ; *griech. Dichterfrgm.* I. Hälfte ; *epische und elegische Frgm.*, v. Schubart und v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin, 1907, S. 22.

[2] Vgl. R. Kekulé, *de fabula Meleagrea*, Diss. inaug., Berlin 1862, S. 10.

172, E. [1]. Pindaros hat sich ebenfalls mit unserer Sage beschäftigt ; denn aus den Fragmenten (Bergk, P. L. G. I[4], Fragment 48) sehen wir, daß er den unglücklichen Wurf des Peleus erzählt, wodurch dieser bei der Kalydonischen Jagd seinen Genossen Eurytion getötet hat. Nach dem Scholion zu P. 194, hat auch Pind. das Zusammentreffen des Herakles und Meleagros in der Unterwelt erzählt [2].

Wir stoßen dann ferner auf das Drama, für das unsere Sage ein sehr beliebter Stoff gewesen ist. Nach Paus. X, 31, 4 hat zuerst Phrynichos in einem Drama, nämlich in den « *Pleuroniai* » die Version verwendet, nach welcher die Moiren an einen δαλός das Leben des Helden geknüpft hätten und die Mutter zürnend denselben verbrannte. Wir lesen dort : Τὸν δὲ ἐπὶ δαλῷ λόγον, ὡς δοθείη μὲν ὑπὸ Μοιρῶν τῇ Ἀλθαίᾳ, Μελεάγρῳ δὲ οὐ πρότερον ἔδει τὴν τελευτὴν συμβῆναι πρὶν ἢ ὑπὸ πυρὸς ἀφανισθῆναι τὸν δαλὸν, καὶ ὡς ὑπὸ τοῦ θυμοῦ καταπρήσειν αὐτὸν ἡ Ἀλθαία, τοῦτον τὸν λόγον Φρύνιχος ὁ Πολυφράδμονος πρῶτος ἐν δράματι ἔδειξε Πλευρωνίαις :

κρυερὸν γὰρ οὐκ
ἤλυξεν μόρον, ὠκεῖα δέ νιν φλὸξ κατεδαίσατο,
δαλοῦ περθομένου ματρὸς ὑπ' αἰνᾶς κακομηχάνου.

Und Paus. fügt hinzu : οὐ μὴν φαίνεταί γε ὁ Φρύνιχος προαγαγὼν τὸν λόγον ἐς πλέον εὕρημα ἄν τις οἰκεῖον, προσαψάμενος δὲ αὐτοῦ μόνον ἅτε ἐς ἅπαν ἤδη διαβεβημένου τὸ Ἑλληνικόν.

Nach Paus. also wurde dieser Zug nicht von jenem Dramatiker erfunden, sondern war schon vor ihm in Hellas verbreitet.

[1] Ὅτι δὲ τὸ ποίημα τοῦτο Στησιχόρου ἐστὶν ἱκανώτατος μάρτυς Σιμωνίδης ὁ ποιητής, ὃς περὶ τοῦ Μελεάγρου ποιούμενός φησιν (fr. 53 B)

ὡς δουρὶ πάντας
νίκασε ὑπὲρ δινάεντα βαλὼν Ἄναυρον
πολυβότριος ἐξ Ἰωλκοῦ.
οὕτω γὰρ Ὅμηρος ἠδὲ Στασίχορος ἄεισε λαοῖς.

ὁ γὰρ Στησίχορος οὕτως εἴρηκεν ἐν τῷ προκειμένῳ ἄσματι τοῖς Ἄθλοις (fr. 3 B) θρῴσκων μέν γὰρ Ἀμφιάραος, ἄκοντι δὲ νίκασεν Μελέαγρος.

[2] Darüber im folgenden Artikel, wo die Herakles-Deïaneirasage behandelt wird.

Hier haben wir also wieder das Holzscheit als Ursache für den Tod des Meleagros dargestellt.

Im Katalog der Dramen von Aischylos wird auch eine « *Atalante* » genannt. Wir wissen von derselben aber nichts. Er berührt aber den Mythos « *Choephoren* », V. 602 ff. (ed. Teubner. von H. Weil, 1903.)

ἴστω δ' ὅστις οὐχ ὑπόπτερος
φροντίσιν δαεὶς.
τὰν ἀ παιδολυ -
μὰς τάλαινα Θεστιὰς μήσατο
πυρδαῆτιν πρόνοι -
αν. καταίθουσα παιδὸς δαφοινὸν
δαλὸν ἥλικ', ἐπεὶ μολὼν
πατρόθεν κελάδησε,
ξύμμετρόν τε διαὶ βίου
μοιρόκραντον ἐς ἦμαρ.

Von einer Tragödie des Sophokles « *Meleagros* » haben wir fünf dürftige Fragmente, die auch nichts Bestimmtes ergeben [1].

Bei dem dritten Attischen Tragiker Euripides sind wir besser unterrichtet. Die erhaltenen Fragmente [2] seiner Tragödie « *Meleagros* » erlauben hier sichere Schlüsse und hier stoßen

[1] Vgl. Nauck, F. G. F², S. 219, NN. 369-373 ; ferner eine Bemerkung im Schol. zu I, 575, eine Notiz bei Plinius, *nat. hist.* XXXVII, 11, 41, über den Schluß des Dramas « *die Verwandlung der Meleagriden* ». In *Hermes*, B. XXXIII, S. 158, in dem Aufsatz « *Theseus und Meleagros bei Bakchylides* » sagt C. Robert : « von dem Meleagros des Sophokles wissen wir nichts. Denn daß die zweite Erzählung des Apollod. I, 8, 3, 2, 3 die Hypothesis dieses Stückes gäbe, ist ein unberechtigter Aberglaube. Sie ist nichts weiter als die für ein Handbuch unentbehrliche homerische Version mit willkürlich zugesetztem Schluß ». Dieser ist die Verwandlung der um den Tod des Meleagros weinenden Frauen in Meleagrides. R. Kekulé, a. a. O., S. 16 z. B. erkennt in der genannten Darstellung des Apollod. die zugrundeliegende Sagenform des Sophokleischen « *Meleagros* ». Gleichfalls A. Surber, *die Meleagersage*, Inaug. Diss., Zürich 1880, S. 21 : « Nun hat mit Glück und unzweifelhaft sicher Preller (in d. griech. Myth. II³, S. 306, n. 1) vermutet, daß in der Erzählung bei Apollod., I. 8, 3 « im wesentlichen der Inhalt der Sophokleischen Tragödie » wiedergegeben sei ».

[2] Vgl. Nauck, F. G. F.² Lipsiae 1889, S. 525-531 ; im ganzen hat Nauck 25 Fragmente gesammelt.

wir in unserer literarischen Überlieferung auf ein ganz neues Element in unserer Sage: den Mittelpunkt der ganzen dramatischen Darstellung bildet Atalante und des Meleagros Liebe zu ihr, was sich mit Bestimmtheit aus den Fragmenten entnehmen läßt.

Man hat für die Tragödie verschiedene Rekonstruktionsversuche gemacht, z. B. A. Surber [1], W. Immerwahr [2], R. Engelmann [3], E. Kuehnert [4], aber alle haben das Gemeinsame, daß die Handlung sich um jene Heroine dreht.

Auf die einzelnen Rekonstruktionsversuche wollen wir uns hier nicht weiter einlassen, weil sie uns dem Ziel, dem wir zustreben, nicht näher bringen. Was den Tod des Meleagros betrifft, so sagt Kuehnert [5]: « Daß in diesem Drama der Fluch keine Stelle hat, ist klar ». Er schreibt den Tod der Verbrennung des Holzscheites zu [6].

Das Hauptgewicht ist hier der früheren epischen Version gegenüber vollständig verschoben.

Die literarischen Reste der Folgezeit sind weniger wichtig. Sie sind entweder zu gering, um daraus etwas zu erschließen, oder sie verwenden in mehr oder minder geschickter Weise die angedeuteten Motive. Im Laufe unserer Darstellungen werden wir sie gelegentlich erwähnen, wo es erforderlich ist. Wir begnügen uns also damit, auf die Angaben bei Kuehnert, a. a. O. und Surber [7] zu verweisen.

[1] A. Surber, *die Meleagersage, eine historisch vergleichende Untersuchung zur Bestimmung der Quellen von Ovidi, Met.* VIII, 270-546, Inaug.-Diss., Zürich, 1880, S. 25 ff.

[2] W. Immerwahr, *de Atalanta,* diss. inaug., Berlin, 1885, S. 12 ff.

[3] R. Engelmann, *Archäologische Studien zu den Tragikern*, Berlin, 1900, S. 76 ff.

[4] E. Kuehnert, in Roscher, *ausführliches Lexikon der gr. und röm. Mythologie,* Leipzig, s. v. « Meleagros », Sp. 2598, 2599, 2600.

[5] Roscher, *Myth. Lex.* (so citieren wir ferner Roscher), s. v. « Meleagros » Sp. 2599.

[6] « Man wüßte gern, ob Althaia das Holz auf der Bühne verbrannte », Kuehnert, a. a. O., Sp. 2600.

[7] Surber, a. a. O., S. 51 ff.

Für Accius' « *Meleager* », vgl. auch für die Literatur Surber, a. a. O., S. 51 f. und Immerwahr, a. a. O., S. 30 f.

Überblicken wir das Gesagte, so sehen wir, daß

1. Atalante erst verhältnismäßig spät in der Literatur, so weit sie erhalten ist, auftritt, nämlich erst bei Eur. : da aber bildet sie den Mittelpunkt der Handlung.

2. Der Tod des Meleagros wird bei Hom. vom Fluche der Mutter, bei Phryn. und Bakch. von der Verbrennung des Holzscheites abhängig gemacht, sowie auch bei Aisch. (und Eur. ?).

Wir wollen diese beiden Punkte jeden für sich einer näheren Prüfung unterziehen und wenden uns zunächst dem Tod des Meleagros zu, weil dieser immer, soweit wir wissen, im Mythos vorhanden war.

A. Meleagros' Tod.

Wie stellt Bakch. den Tod des Meleagros dar ?

Er läßt den Helden selbst sein Lebensende in folgender Weise erzählen :

Nachdem Meleagros zur Rechtfertigung seiner Tat — der Tötung der Brüder seiner Mutter, Iphiklos und Aphares — gesagt hat, daß Ares im Krieg keinen Unterschied mache, sondern daß blind aus den Händen der Krieger die Geschosse gegen die Feinde eilen, fährt er fort :

« ταῦτ' οὐκ ἐπιλεξαμένα
Θεστίου κούρα δαΐφρων
μάτηρ κακόποτμος ἐμοὶ
βούλευσεν ὄλεθρον ἀτάρβακτος γυνά·
καϊέ τε δαιδαλέας
ἐκ λάρνακος ὠκύμορον
φιτρὸν ἀγκλαύσασα. τὸν δὴ
μοιρ' ἐπέκλωσεν τότε
ζωᾶς ὅρον ἁμετέρας ἔμμεν. τύχον μὲν

Für Sosiphones und Antiphon vgl. Surber, a. a. O., S. 52 f., für Lykophron daselbst S. 58.

Nikandros verbindet in ungeschickter Weise den Fluch und die Verbrennung des Holzscheites, sonst liegt die epische Version bei ihm zu Grunde. Für Ovidi, *Met.* VIII, 269 ff., vgl. Surber.

Λαΐπύλου Κλύμενον
παῖδ' ἄλκιμον ἐξεναρί-
ζων ἀμώμητον δέμας.
πύργων προπάροιθε κιχήσας·
τοὶ δὲ πρὸς εὐκτιμέναν
φεῦγον ἀρχαίαν πόλιν
Πλευρῶνα· μίνυνθα δέ μοι ψυχὰ γλυκεῖα·
γνῶν δ' ὀλιγοσθενέων,
αἰαῖ· πύματον δὲ πνέων δάκρυσα τλάμων,
ἀγλαὰν ἥβαν προλείπων ».

Die Mutter nahm also das Holzscheit, an dessen Bestehen die Moira das Leben des Meleagros geknüpft hatte, verbrannte es und zu gleicher Zeit fühlte dieser, der eben einen Feind entwaffnete, seine Lebenskraft entfliehen.

Zunächst eine Bemerkung: weil wir uns bei der Untersuchung dieser Episode eine Auffassung gebildet haben, welche von allen bisher geäußerten abweicht, so wird es sich empfehlen, die verschiedenen Versionen der Sage, auch die der späteren Autoren, vorzulegen, um ein besseres Verständnis zu erzielen.

Den Tod des Meleagros nämlich finden wir bei den verschiedenen Schriftstellern in recht abweichender Weise erzählt. Wir wollen diese Darstellungen der Reihe nach vorführen. Zunächst Hom., vgl. oben, S. 17 Obwohl hier der Tod des Helden ausdrücklich nicht erwähnt wird, so müssen wir doch annehmen, daß er im Kriege erfolgt, nachdem Meleagros wieder in den Kampf eingetreten ist, und zwar stirbt er infolge des Fluches seiner Mutter. Darauf kommen wir später ausführlich zu sprechen. Von einem Holzscheit ist gar keine Rede, und das ist für uns das Wichtige.

Eine andere Version bieten nach Paus., wie wir gesehen haben S. 22. die *Eöen* und *Minyas*. Nach dieser jetzt bestätigten Version hätte Apollon den Meleagros getötet.

In chronologischer Folge ist dann der Nächste, von dessen Darstellung des Todes des Meleagros uns etwas überliefert wird, der Tragiker Phryn., vgl. oben, S. 24. Hier stoßen wir in der Überlieferung zum ersten Mal auf das Motiv des Holzscheites.

Die Darstellung ist deutlich. Das Verbrennen des Scheites und das Sterben des Meleagros treten gleichzeitig ein, und zwar wird das letztere durch das erstere veranlaßt, sodaß gleichsam dieselbe Flamme, welche das Holz verbrennt, auch die Lebenskräfte des Meleagros verzehrt. PHRYN. nennt das Scheit δαλός, BAKCH. φιτρός.

Von dem Drama « *Atalante* » des AISCH. ist uns außer dem Titel nichts bekannt ; in den « *Choëphoren* » aber erwähnt er ganz deutlich das Motiv des Holzscheites vgl. oben, S. 23.

Jetzt käme BAKCH. an die Reihe, von dem wir im Anfang die in Betracht kommende Stelle angeführt haben.

Weiter herabgehend finden wir dann bei den uns erhaltenen griechischen und römischen Schriftstellern, die unsere Sage überhaupt behandelten, nahezu durchgängig das Motiv des Holzscheites verwendet, welches bald δαλός, bald φιτρός, bald δάς, andererseits stipes, ramus, lignum, torres genannt wird [1]. Da also an allen diesen Stellen die Ursache des Todes des Helden in gleicher Weise dargestellt ist. so halten wir es für überflüssig, dieselben hier anzuführen und begnügen uns damit, auf SURBER, a. a. O., Kap. I, zu verweisen, wo sie genau zusammengestellt sind.

[1] OVIDI Met. VIII.

451. *Stipes* erat, quem, cum partus enixa jaceret
Thestias, in flammam triplices posuere sorores ;
Staminaque impresso fatalia pollice mentes,
Tempora dixerunt, eadem lignoque tibique,
455. O modo nate, damus. Quo postquam carmine dicto
Excessere deae, flagrantemque mater ab igne
Eripuit *ramum*, sparsitque liquentibus undis.
Ille diu fuerat penetralibus abditus imis,
Servatusque tuos, iuvenis, servaverat annos.
460. Protulit hunc genetrix, taedasque et fragmina poni
Imperat, et positis inimicos admovet ignes.

Es folgt eine Darstellung des inneren Kampfes, den die Mutter mit sich führt, ob sie das Holzscheit verbrennen und damit das Leben ihres Sohnes beenden solle oder nicht. Endlich dann :

510. . . . . dextraque aversa trementi
Funereum *torrem* medios coniecit in ignes . . . . .
515. Inscius atque absens flamma Meleager ab illa
Uritur . . . . .
524. Inque leves abiit paulatim spiritus auras.

Das Motiv des Fluches verwenden nur mehr Diod. und Apollod. Ersterer sagt 4, 34 : ἡ μὲν Ἀλθαία γενομένη περιαλγὴς ἐπὶ τῇ τῶν ὁμαίμων ἀναιρέσει ἀρὰς ἔθετο, καθ' ἃς ἠξίωσεν ἀποθανεῖν Μελέαγρον· καὶ τοὺς ἀθανάτους ὑπακούσαντας ἐπενεγκεῖν αὐτῷ τοῦ βίου καταστροφήν. Das wäre also ungefähr die homerische Version. Er fährt dann fort ἔνιοι δὲ μυθολογοῦσιν... und erwähnt die Version mit dem Holzscheit (δαλός).

Was nun Apollod. anlangt, so erwähnt er I, 8, 3 am Schlusse der Erzählung von der Kalydonischen Jagd die Verwandlung der Meleagrostöchter in Perlhühner (αἱ δε....), während der Tod des Meleagros, gleich wie bei Hom., dem Fluche der Mutter zugeschrieben wird. Mit dieser Apollodorstelle haben nun Kekulé [1], Preller [2], Surber [3] die Stelle bei Plin. *Nat. hist.* 37, 11, 41, in Verbindung gebracht, wo ebenfalls erzählt wird, Soph. habe am Schlusse seiner Tragödie « *Meleagros* » die Verwandlung der Töchter des Meleagros vorgeführt und aus der Übereinstimmung in diesem einen Punkte für das Sophokleische Drama auch die Verwendung des Fluches der Mutter als Todesmotiv erschlossen.

Die Richtigkeit dieser Ansicht wollen wir dahingestellt sein lassen [4]. Nur seien hier die Beweise hervorgehoben, welche Surber, a. a. O., S. 22, für seine Meinung : « das verhängnisvolle Holzscheit ließ er bei Seite », vorbringt. Einmal das negative Argument : « das Schweigen der Quellen ». Dieses Schweigen ließe, wie uns scheint, eher darauf schließen, daß Soph. die Version des Holzscheites verwendet hat, welche damals ja schon längst, spätestens seit Phryn., die geläufige war. Als positiven Grund führt er den Ausdruck bei Apollod. I, 8, 3 an (wo ja nach ihm der Inhalt des Sophokleischen Dramas in den Hauptzügen dargestellt ist [5]) ; es heißt dort :

[1] a. a. O., S. 16.

[2] L. Preller, *Griechische Mythologie* II, 3. Aufl. v. Plew, Berlin, 1872-75, S. 306, Nr. 1.

[3] a. a. O., S. 21.

[4] Vgl. *Hermes*, B. XXXIII, S. 158.

[5] Übrigens eine Ansicht, die abgewiesen ist; vgl. darüber Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop. des klass. Altert.*, s. v. « Apollodor. « von E. Schwartz, I. 2879 ff.

ἀποθανεῖν μαχόμενον [sc. Μελέαγρον] τοὺς λοιποὺς κτείναντα τῶν Θεστίου παίδων. Verstehen wir es richtig, dann führt diese Begründung auf die Annahme, daß das Sterben des Meleagros in der Schlacht (μαχόμενον) mit der Verbrennung des Holzscheites nicht vereinbar sei. Daß diese Ansicht unberechtigt ist, geht deutlich aus der Erzählung des Bakch. und aus dem inneren Begriff des Holzscheitmotivs (was später erhellen wird) hervor. Über das Drama des Soph. läßt sich also in dieser Hinsicht kaum etwas Bestimmtes behaupten.

Einer neuen Wendung der Sage in diesem Punkte begegnen wir erst verhältnismäßig spät, nämlich bei Nikandros, der in seinen Ἑτεροιούμενα γ′ (nach Antoninus Liberalis *Metam.* c. 2) beide Motive verbindet, aber nicht so, daß die beiden Zauberakte, Fluch und Verbrennung des Holzes, gleichzeitig von der Mutter ausgeführt werden, sondern zeitlich getrennt, und zwar in der Weise, daß der Fluch einige Zeit vorangeht und mit der Verbrennung des Holzscheites der Tod des Meleagros zusammenfällt [1].

Endlich finden wir erzählt, daß der Tod des Helden eintrat, zugleich mit der Verbrennung eines Ölzweiges (φύλλον, φολλὰς τῆς ἐλαίας), an das sein Leben geknüpft war. Nach Malalas war es der Vater des Oineus, der den Ölzweig ins Feuer warf: ὑπὲρ φύλλον ὁρισθεὶς ὁ Οἰνεὺς εἰς πῦρ ἔβαλε καὶ ἐκαύθη, ἀγανακτήσας κατὰ τοῦ ἰδίου υἱοῦ· καὶ παραχρῆμα ὁ Μελέαγρος ἐτελεύτησεν; nach Tzetzes zu Lykophron. Alex. 492 f. tat es die Mutter: εἰ δὲ φθαρῇ [ἡ φυλλὰς] καὶ ὁ Μελέαγρος συμφθαρήσεται· ταύτην [sc. φυλλάδα ἐλαίας] οὖν διὰ τὸ πάθος τῶν ἀδελφῶν κατακαύσασα εἰσῆλθεν ἐν τῷ θαλάμῳ καὶ.....

[1] ἅπτονται τοῦ δέρους φάμενοι μετεῖναι τὰ ἡμίσεια τῶν γερῶν ἑαυτοῖς [nl. τοῖς παισὶ τοῖς Θεστίου καὶ τοῖς ἄλλοις Κουρῆσιν], Μελέαγρος δ' ἀφαιρεῖται κατὰ βίαν καὶ κτείνει τοὺς Θεστίου παῖδας· ἐκ ταύτης τῆς προφάσεως πόλεμος ἐγένετο Κουρῆσιν καὶ τοῖς Καλυδωνίοις καὶ ὁ Μελέαγρος εἰς τὸν πόλεμον οὐκ ἐξῄει μεμφάμενος, ὅτι αὐτῷ κατηράσατο ἡ μήτηρ διὰ τὸν τῶν ἀδελφῶν θάνατον. ἤδη δὲ τῶν Κουρήτων μελλόντων αἱρεῖν τὴν πόλιν ἔπεισε τὸν Μελέαγρον ἡ γυνὴ Κλεοπάτρα τοῖς Καλυδωνίοις ἀμῦναι. [Bis hier stimmt diese Version mit der homerischen.] ὁ δὲ ἀνάστας ἐπὶ τὸν στρατὸν τῶν Κουρήτων καὶ αὐτὸς ἀποθνήσκει τῆς μητρὸς ἐμπρησάσης τὸν παρὰ τῶν Μοιρῶν αὐτῇ δοθέντα δαλόν· ἐπέκλωσαν γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον ἔσεσθαι χρόνον ἐφ' ὅσον ἂν ὁ δαλὸς διαμένοι.

Wir haben also folgende Versionen der Sage für die Ursache des Todes des Meleagros :

1. infolge des Fluches der Mutter durch die Erinys (Hom.) ;
2. durch Apollon (ganz singulär in den *Eöen* und der *Minyas*) ;
3. durch das Verbrennen des Holzscheites, an das das Leben des Helden geknüpft war (Phryn., Aisch., Bakch. und weiter fast durchgängig) ;
4. durch den Fluch der Mutter und die Verbrennung des Holzes, und zwar so, daß der Fluch vorangeht und die Verbrennung mit dem Absterben des Meleagros zusammenfällt (Nikandros) ;
5. durch Verbrennung eines Ölzweiges, mit dem das Leben des Helden verbunden war (ebenfalls ganz vereinzelt in sehr später Quelle : Malalas, Tzetzes).

Wie verhalten sich diese Versionen zu einander ?

Bevor wir näher darauf eingehen, wollen wir zunächst im Allgemeinen hervorheben, daß an den vielen Stellen, wo wir das Motiv des Holzscheites verwendet finden, ausnahmslos das Verbrennen desselben mit dem Dahinsiechen des Meleagros zeitlich zusammenfällt. Und zwar ist dieses Holzscheit, das verbrannt wird, nirgends ein beliebiges, sondern immer ein ganz bestimmtes, nämlich jenes, von dem die Mutter weiß, daß das Leben ihres Sohnes damit verknüpft sei. Dieses Leben also hatte sie in der Hand. Der Fluch hingegen geht dem Sterben immer einige Zeit voran, und dort, wo beide Motive verwendet sind, ist jedesmal der Fluch das frühere, und erst mit der Verbrennung des Holzes tritt der Tod des Meleagros ein. Das zeitliche Zusammenfallen von Meleagros' Tod mit der Verbrennung des Holzes gehört also zum Wesen des Holzscheitmotivs und dieses ist dadurch von dem Motiv des Fluches — wo der Tod ja nicht mit dem Fluch zusammenfällt — wesentlich verschieden. Aus den späteren Ausführungen wird das klarer werden (vgl. unten S. 38).

Wenden wir uns jetzt den verschiedenen Fassungen der

Sage über den Tod des Meleagros zu und zwar zunächst derjenigen, nach welcher Apollon den Helden tötet, weil diese Version singulär ist. Sie findet sich in unserer Überlieferung bloß in der *Minyas* (nach Paus. X, 31, 3, 4) und die Richtigkeit dieser Angabe ist durch das Berlinerfragment aus den *Eöen* glänzend bestätigt worden. Paus. stellt die Version dar als eine von der homerischen verschiedene, insofern als nicht die Erinys, sondern Apollon den Tod des Meleagros herbeigeführt hätte. Weil er nun annimmt, daß nach der epischen Darstellung der Held wirklich gestorben ist — er sagt : [ἐστι εἰρημένα ὡς] καὶ ἀποθάνοι κατὰ ταύτην ὁ Μελέαγρος αἰτίαν — und wir bei Hom. nichts Ausdrückliches davon vernehmen, so müssen wir zuerst fragen : ist nach der homerischen Auffassung Meleagros infolge des Fluches auch wirklich gestorben ?

C. Robert sagt darüber : « Daß Phoinix die Sache so darstellen will, alsob Meleagros am Leben geblieben sei, scheint mir... nach den Schlußworten I, 597 ff... unbestreitbar » [1]. Diese Meinung Robert's kommt uns sehr unwahrscheinlich vor und zwar aus folgenden Gründen : Ob Meleagros gestorben ist oder nicht, darauf kommt es dem Phoinix gar nicht an, und die Frage bleibt daher auch für die Erzählung desselben ganz außer Betracht. Es handelt sich bloß um den Wiedereintritt in den Krieg. Damit ist das plötzliche Abbrechen des Dichters in der Erzählung vollständig gerechtfertigt. Daß übrigens Meleagros nach der der homerischen Darstellung zugrundeliegenden Version in nicht allzu ferner Zukunft infolge des Fluches der Mutter gestorben sein muß, geht aus V. 571 f. hervor : τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς | ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα. Und des Meleagros' Tod wird ja in dem allerdings jungen B. 642 ausdrücklich bezeugt : θάνε δὲ ξανθὸς Μελέαγρος. Ferner hält die Meleagrossage, wie sie auch in den Einzelheiten gestaltet worden sein mag, immer daran fest, daß der Held stirbt. Eine Abweichung in diesem Punkte müßte also durch eine bestimmte Absicht veranlaßt sein. Was aber sollte Phoinix mit einer solchen Darstellung, als wäre

[1] *Hermes B.* XXXIII, S. 157.

Meleagros nicht gestorben, bezwecken ? Daraus aber, daß Phoinix seine Erzählung mit den Worten : κακὸν δ' ἤμυνε καὶ αὔτως abbricht und nicht auch noch den Tod des Meleagros erwähnt, daraus darf keineswegs geschlossen werden, der epische Dichter habe jenen Tod nicht gekannt ; denn, wie gesagt, für Phoinix lag, gemäß dem Zweck, den er mit der ganzen Erzählung verfolgte, gar kein Grund vor, auch vom Tode des Helden zu sprechen : er will ja doch nur den Achill bereden, er möge seinen Groll fahren lassen, sich wieder am Kriege beteiligen und das drohende Unheil abwehren. Um den Helden dazu zu bewegen, hält er ihm das Beispiel des Meleagros vor, wie es diesem ergangen ist, als er in ähnlicher Lage die Hilfe verweigerte. Das tertium comparationis ist hier der drohende Verlust der in Aussicht gestellten Ehrengaben, wenn er den Bitten nicht nachgibt. Achill soll es nicht so machen wie Meleagros ; dieser erhielt die versprochenen Geschenke nicht mehr (τῷ δ' οὐκέτι δῶρ' ἐτέλεσσαν ... κακὸν δ' ἤμυνε καὶ αὔτως V. 598 f.). Der Grund dafür war, weil er nicht den Bitten seiner Landsleute nachgab, sondern wartete, bis sein eigenes Herz ihn dazu trieb (εἴξας ᾧ θυμῷ V. 598). Dieser Sinn ergibt sich aus V. 602 f., wo Phoinix zu Achill sagt : ἀλλ' ἐπὶ δώρων ἔρχεο. Achill soll also die Geschenke annehmen und die erbetene Hilfe leisten : dann werde er von den Achaiern wie ein Gott geehrt werden. Um das zu erreichen, müßte er aber den Bitten seiner Kriegsgenossen, in deren Namen die Gesandtschaft zu ihm gekommen ist, folgen und nicht seinem eigenen Trotz.

Wir halten also daran fest, daß nach der homerischen Auffassung Meleagros gestorben und der Fluch somit in Erfüllung gegangen ist.

Unter dieser Voraussetzung treten wir nun der Frage näher, auf welche Weise nach der Version bei Hom. der Held gestorben sei. M. Croiset [1] sagt : « Bien qu'il [Homère] ne dise pas ensuite précisément, comment Méléagre mourut, cela résulte implicitement de ce passage : il devait, selon la légende ici visée, périr de la main des dieux » und ferner ebenda : « tué par

[1] H. Weil, *Mélanges*, Paris, 1898, S. 78.

Apollon. Voilà donc la tradition épique et primitive ». Ebenfalls E. Kuehnert [1] : « Nach der Analogie der Eoiai und der Minyas werden wir uns der Annahme nicht entziehen können, daß der Dichter ... den Helden in der Schlacht durch Apollon ein Ende findend, dachte. Das war ein echter Heroentod... » — Diese Meinung hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenigstens liegt darin nicht der Widerspruch, den C. Robert [2] darin zu finden glaubt : « Andererseits vermag sich mit diesem wirksamen Fluch der Mutter ..... weder das Eingreifen des Apollon ..... zu vereinigen, da dann der Gott zum bloßen Werkzeug der Althaia herabsinkt ». Diese Behauptung von Robert scheint uns nicht ganz zwingend zu sein ; vielleicht ließe sich als Stütze für die Möglichkeit unserer Auffassung, daß das Eingreifen des Apollon mit dem Fluche vereinbar sei, eine Stelle aus derselben Rede des Phoinix heranziehen, nämlich I. 444-457, wo er eine Episode aus seinem eigenen Leben erzählt : sein Vater sei einst in Liebe entbrannt zu einer παλλακὶς καλλίκομος, dadurch seine eheliche Gattin kränkend. Darauf habe diese wiederholt ihren Sohn Phoinix gebeten : παλλακίδι προμιγῆναι, ἵν' ἐχθήρειε γέροντα (V. 452). Phoinix sagt dann weiter :

453. τῇ πιθόμην καὶ ἔρεξα· πατὴρ δ' ἐμὸς αὐτίκ' ὀϊσθεὶς
πολλὰ κατηρᾶτο, στυγερὰς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῦς,
455. μήποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν
ἐξ ἐμέθεν γεγαῶτα· θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς,
Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια.

Und ganz richtig bemerkt H. Preuss [3] : « Quid, si Apollo nequaquam matri devoventi, sed Furiae deae oboedivit ? Plus semel superi facere coguntur, quae a numinibus fata deorum hominumque regentibus imperantur : ut παρὰ μοῖραν agere ne dis quidem licet » [4]. Die angeführte Stelle, welche der Erzählung

[1] *Rhein. Mus.* B. IL. S. 57. Vgl. ferner Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Meleagros », Sp. 2594.

[2] *Hermes* B. XXXIII, S. 157.

[3] a. a. O., S. 26.

[4] Vgl. auch Aisch., *Prometheus* V. 516 f., wo ausdrücklich gesagt wird, daß Zeus schwächer ist als die Μοῖραι und Ἐρινύες. Für die Erinys vgl. B. Rohde, *Rhein. Mus.* B. L. « Paralipomena », S. 6 ff.

der Meleagrossage unmittelbar vorangeht, legt vielmehr den Gedanken nahe, daß der Fluch, welcher den Tod über diesen Helden herabschwört, in ähnlicher Weise von einem Gott vollzogen wird. — Es paßt also diese Auffassung vorzüglich zur epischen Version; notwendig freilich ist sie gerade nicht: es könnte ja auch ein Mensch den Helden getötet haben. Worauf es uns aber vor allem ankommt, ist folgendes: an dem Exsekrationsakt selbst ändert es nichts, ob die Verwirklichung des Fluches dann durch einen Gott oder einen Menschen geschieht. Daß wir überhaupt den Fluch an und für sich als einen wirksamen Zauberakt betrachten müssen [1], schließen wir schon aus den angeführten Beispielen, namentlich aus I. V. 448. Ebenso lesen wir bei Aisch., *Sept.* V. 655 [2], wie Oidipus seinen Söhnen Eteokles und Polyneikes flucht, deren Schicksal wir kennen. So flucht auch Theseus dem Hippolytos, Eur. *Hipp.* V. 1159. Und wie sehr eine Verfluchung gefürchtet wird, sehen wir u. a. aus Soph. *O. R.* V. 276 ff. Halten wir sodann an einem wirksamen Fluche einerseits und an dem selbständigen Akt der Verbrennung des Holzscheites, mit dem das Leben des Helden verknüpft ist, andererseits fest, so bekommen wir eine Verbindung der beiden Motive, wie wir sie z. B. bei Nikandros finden, die mit Recht als ein ungeschicktes Konglomerat [3] bezeichnet wird. Auf diese Verquickung beider Motive wollen wir daher nicht näher eingehen.

Wenn wir endlich die Version des Oelzweiges (bei Malalas und Tzetzes) etwas näher ins Auge fassen, so kommen wir hier zum Schluß, daß dieses Motiv sich von dem des Holzscheites nur

[1] C. Robert, *Hermes* B. XXXIII, S. 157, erkennt das auch, aber nur zögernd: « Es scheint also beinahe, alsob Pausanias Recht hätte, wenn er eine dritte Version annimmt, nach der Meleagros lediglich in Folge des Fluches seiner Mutter den Tod findet ». Er kommt aber zu dieser Annahme auf einem ganz andern Wege.

[2] Es sagt da Eteokles:

653. ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος,
ὦ πανδάκρυτον ἀμὸν Οἰδίπου γένος·
ὤμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἀραὶ τελεσφόροι.

Vgl. ferner den Fluch Hor., *Ep.* V. 86.

[3] E. Kuehnert, Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2601 C. Robert, *Hermes*, B. XXXIII, S. 158.

ganz äußerlich unterscheidet. Es wird uns da nämlich erzählt : die Mutter des Meleagros habe zur Zeit der Schwangerschaft einen Olivenzweig gegessen und denselben zugleich mit dem Sohne auf die Welt gebracht. Nach MALALAS war der Vater durch einen χρησμός, nach TZETZES die Mutter διὰ τῶν μάντεων darüber unterrichtet, daß das Leben ihres Sohnes so lange dauern werde, als der Zweig aufbewahrt würde [1]. Und wirklich, sobald der Olivenzweig ins Feuer geworfen wird (nach MALALAS tut es der Vater, vgl. oben S. 29, Nota ; nach TZETZES die Mutter, vgl. oben S. 29) siechen die Lebenskräfte des Meleagros dahin [2]. Die Verwendung des Olivenzweiges an Stelle des Holzscheites ist leicht erklärlich, wenn wir bedenken, welche Rolle der Olivenbaum im Schicksal des Menschen bei den Alten spielte [3]. Bei dem Motive eines jungen Olivenzweiges würde man zunächst erwarten, daß aus demselben ein Baum heranwüchse, an dessen Gedeihen und Sterben das Leben und Sterben des Gleichgeborenen geknüpft wäre in Anlehnung an den Usus, als Doppelgänger des Neugeborenen an der Geburtsstätte einen Baum zu pflanzen [4], oder an die Oelbäume, die die Athener bei der Geburt eines Knaben pflanzten und die gewiß ursprünglich Schicksalsbäume gewesen

[1] MALALAS, *Chron.* VI., p. 209, Ox. : περὶ οὗ [φύλλου τῆς ἐλαίας] χρησμὸς ἐδόθη τῷ πατρὶ [Οἰνεῖ] αὐτοῦ, τοσοῦτον χρόνον ζῆν τὸν Μελέαγρον, ὅσον χρόνον φυλάττεται τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας τὸ μετ' αὐτοῦ γεννηθέν.

TZETZES zu LYKOPHRON, 492 : καὶ ἐφύλαττεν ἀκριβῶς ὑπὸ τῶν μάντεων τοῦτο μαθοῦσα, ὡς ἐστ' ἂν φυλάττοιτο ἡ φυλλὰς ἀβλαβής. ἀβλαβὴς καὶ ὁ Μελέαγρος ἔσται,εἰ δὲ φθαρῇ, καὶ ὁ Μελέαγρος συμφθαρήσεται.

[2] MALALAS, a. a. O. : καὶ παραχρῆμα ὁ Μελέαγρος ἐτελεύτησεν. TZETZES, a. a. O. : ταύτην [φυλλάδα] οὖν διὰ τὸ πάθος τῶν ἀδελφῶν κατακαύσασα εἰσῆλθεν ἐν τῷ θαλάμῳ καὶ νέκρον εὑροῦσα τὸν παῖδα συναπέκτεινε καὶ ἑαυτήν.

[3] Vgl. hierüber O. GRUPPE, *griech. Mythologie und Religionsgeschichte* II, *Handb. d. klass. Altertumswissenschaft* v. Iw. MÜLLER. V, 2, München, 1906, S. 879 f. und die Literaturangaben in den Noten dortselbst. G. KNAACK, *Rhein. Mus.* B. IL, S. 310 ff. und 476 ff. W. MANNHARDT, *Antike Wald- und Feldkulte aus Nord-Europäischen Ueberl. erläutert,* Berlin, 1877, II. Teil seines Werkes « *Wald- und Feldkulte* », S. 23 ff. J. SCHRIJNEN, *Essays en studiën in vergeliikende Godsdienstgeschiendenis, Mythologie en Folklore,* Venloo, 1910, S. 72 ff. FR. KRAUSS, *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte,* II. Teil. *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven,* Münster i. W. 1890, 32 ff. ; für die Verfluchung bei der Geburt vgl. dortselbst, S. 25.

[4] MANNHARDT, a. a. O.

sind [1]. Nun finden wir aber an den beiden Stellen, daß die Lebenszeit des Helden von der Dauer der Aufbewahrung (φυλάττειν) jenes Zweiges abhängig ist, wie beim Holzscheit, und er wird, wie dieses, ins Feuer geworfen.

Es dürften also in jener Version der Sage zwei Motive zusammengeflossen sein, sodaß diese Fassung von dem sonst üblichen Holzscheitsmotiv nicht wesentlich verschieden ist.

Es bleibt uns somit nur noch das Verhältnis der zwei Motive, nämlich des Fluches und des Holzscheites zu besprechen. Diese aber halten wir für verschieden ihrem Wesen nach, und sie erfordern daher eine nähere Erörterung.

Daß der bloße Fluch als ein für sich wirksamer Exsekrationsakt zu betrachten ist, haben wir oben zu beweisen versucht. Dem Fluche kann aber auch gleichzeitig eine symbolische äußere Handlung beigefügt werden, welche gleich dasjenige vor Augen stellt, was der Fluch über Jemanden herabruft. Der Gegenstand, an dem diese Handlung vollzogen wird, symbolisiert den zu treffenden Menschen. Am besten eignet sich natürlich dafür ein menschliches Bild und das finden wir auch tatsächlich verwendet, vgl. die Beispiele von E. Kuehnert, *Rhein. Mus.* B. IL., S. 43 ff. Ferner kommen dafür Gegenstände in Betracht, die einen Körperteil des Betreffenden bildeten, z. B. die Haare, vgl. Soph. *Aias*, V. 1175 ff. [2], oder etwas, das in einer nahen Beziehung mit ihm stand, z. B. die Kleider, vgl. Theokrit. II, 53 [3]. Endlich kann auch irgend ein beliebiger Gegenstand genommen werden, z. B. Wein, vgl. Γ, V. 298 ff. [4] Hier ist aber überall der Fluch das Hervortretende, das Ausschlaggebende: durch ihn erhält das Symbol eine bestimmte Deutung und Beziehung auf eine be-

[1] Gruppe, a. a. O.

[2] 1175. εἰ δέ τις στρατοῦ
βίᾳ σ' ἀποσπάσειε τοὐδε τοῦ νεκροῦ,
κακὸς κακως ἄθαπτος ἐκπέσοι χθονος,
γένους ἅπαντος ῥίζαν ἐξημημένος,
αὕτως ὁπωσπερ τὸν δ' ἐγὼ τέμνω πλοκον.

[3] 53. Τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὤλεσε Δέλφις
ὠγὼ νῦν τίλλουσα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω.

[4] 298. Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν.
300. ὣδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος.

stimmte Person : so wird den beschworenen Geistern der an der betreffenden Person zu vollziehende Vorgang deutlich gemacht, denn diese müssen wissen, was der Fluchende erfleht und gegen wen sich sein Fluch richtet [1].

In jener Fassung der Meleagrossage hingegen, nach welcher der Tod des Helden hervorgerufen wird durch die Verbrennung des Holzscheites, das die Mutter nach der Geburt des Sohnes von den Moiren erhalten hatte und an das, wie sie wußte, das Leben ihres Sohnes geknüpft war, liegt, scheint uns, die Sache ganz anders. Wir können daher Kuehnert durchaus nicht beistimmen, wenn er sagt [2], es werde keinem Zweifel mehr unterliegen, daß auch der seltsame Tod des Meleagros in diese Kategorie [wie etwa Γ, 297 ff.] gehöre. Nachdem er a. a. O. die homerische Überlieferung vorgeführt hat, heißt es weiter : « die Volksüberlieferung ..... lautete anders : Althaia entzündet ein Holz und wie dieses vom Feuer verzehrt wird, so vergeht plötzlich Meleager ». Man gewinnt hier den Eindruck, als habe die Mutter irgend ein beliebiges Holz hergenommen und es ins Feuer geworfen, ohne daß zwischen dieser Handlung und dem Tod des Helden ein ursachlicher Verband bestehe. Wäre dem so, dann hätte der Fluch gar nicht fehlen dürfen ; denn wie würde die bloße Verbrennung irgend eines Holzes gerade den Tod des Meleagros und keines andern zu Folge haben können ? Die Fluchformel wäre dann eben notwendig, um der symbolischen Handlung ihren bestimmten Charakter zu geben und sie mit einer bestimmten Person in Verbindung zu setzen. Allerdings hätten wir dann einen ungefähr ähnlichen Zauberakt wie etwa Γ, 298 ff. : auf dem Fluch würde das Hauptgewicht liegen, nicht auf dem Holzsymbol. Es wäre dann auch richtig, was Kuehnert über die Meleagrossage bemerkt [3] : « So ist auch ..... der enge Zusammenhang von Fluch und Feuerbrand ein uralter ». Und wenn auch wirklich in unserer Sage die Verbrennung eines beliebigen Holzscheites mit gleichzeitigem Fluche als Ursache

[1] Vgl. Gruppe, a. a. O., S. 883.
[2] *Rhein. Mus.* B. IL, S. 57.
[3] Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2594.

für den Tod des Meleagros dargestellt gewesen wäre, so hätten wir doch, wie uns scheint, einen Unterschied hervorzuheben zwischen den von KUEHNERT, a. a. O., S. 56 angeführten Beispielen — sagen wir etwa Γ, 298 ff. — und diesem Fall, weil hier zum Unterschied von jenen Beispielen mit der Verfluchung und der symbolischen Handlung auch schon der Effekt derselben zeitlich zusammenfallen würde. So wenigstens faßt es KUEHNERT auf, wenn wir ihn recht verstehen. Und dieser Umstand schon erregt ein Bedenken ; denn sonst pflegt der Fluch ja seiner Verwirklichung zeitlich etwas vorauszugehen. In der gewöhnlichen Fassung der Meleagrossage haben wir etwas ganz anderes : nicht ein beliebiges Holz entzündet dort die Mutter, sondern ein ganz bestimmtes, dasjenige nämlich, welches sie nach der Geburt ihres Sohnes von den Moiren erhalten hat, und an das, wie sie weiß, das Leben des Kindes geknüpft ist. Mit der bloßen Vernichtung desselben mußte notwendig der Tod des Meleagros eintreten. So hätte der Tod des Helden auch dann eintreten müssen, wenn etwa ein Uneingeweihter das Holz verbrannt hätte. Die Verbindung zwischen dem Holzscheit und dem Leben des Helden brauchte nicht mehr erst durch eine Fluchformel hergestellt zu werden : sie wohnte dem Holze inne von dem Augenblick an, da die Moiren es der Mutter überreichten, und die Verbrennung des Holzes ist allein das Wesentliche. Hätte überflüssigerweise noch eine Verwünschung durch die Mutter hinzutreten sollen, so hätte dies gleichzeitig mit der Verbrennung geschehen müssen ; denn folgte sie zeitlich nachher, dann wäre der Tod schon herbeigeführt gewesen. Höchstens könnte die Verfluchung der Verbrennung vorangehen, aber dann ist zu bemerken, daß sie wiederum an sich schon ausreichend gewesen wäre, um den Tod des Helden zu veranlassen [1]. Wir können also der Meinung A. SURBER's [2] nicht beistimmen. Verstehen wir seine nicht ganz

[1] Man sieht hieraus, wie ungeschickt die Version des NIKANDROS ist, von der früher schon die Rede war.

[2] a. a. O., S. 22, f. « Die Möglichkeit [der Verbindung von Fluch und Holzscheit] läßt sich nicht leugnen. Ja man könnte für die Vereinigung beider auf einen Zug hinweisen, welcher dem Soph. eigen gewesen zu sein scheint (vgl. Kékulé, l. l. p. 16/17) : καὶ Μελέαγρον — — — ἐξελθεῖν καὶ τοὺς

klaren Erörterungen richtig, dann scheint er anzunehmen, daß die Verbindung der Motive, wie Nikandros (Anton. Lib. c. 2) sie bietet, möglich wäre. Schließlich wäre es ja denkbar, daß die Verknüpfung von Meleagros' Leben mit dem Holzscheit, die in der gewöhnlichen Form der Sage durch die Moiren geschieht, in einer älteren Fassung durch die Mutter unter Anrufung der Unterweltgötter vollzogen würde, dann ließen sich beide Motive: Fluch und Holzscheit, verbinden. Dagegen spricht aber, daß gerade die Erinys es ist, die den Fluch erhört: das weist nicht auf das Holzscheitmotiv hin, sondern auf eine Verfolgung und Bestrafung des Meleagros durch die Erinys als Rächerin des Verwandtenmordes (vgl. die Erzählung des Phoinix von seines Vaters Fluch).

Wie tiefgehend der Unterschied der beiden Motive ist, läßt sich deutlich daraus ersehen, daß in der homerischen Version sich der Fluch der Althaia nicht einfach durch das Motiv des Holzscheites ersetzen läßt: denn in diesem Falle müßte weiter mit der Verbrennung des Holzes gleichzeitig das Dahinsiechen des Helden eintreten; dann aber könnte er sich freilich nach dem Eingreifen der Mutter nicht mehr vom Kampfe zurückziehen, was jedoch nach der homerischen Darstellung das Wichtigste ist, um dann später auf Bitten der Kleopatra hin ihn wieder aufzunehmen. Man ersieht hieraus, daß die Ansicht Jurenka's: in der Schilderung der Kalydonischen Jagd folge Bakch. im ganzen Hom. I, V. 538 ff. [1], nicht richtig ist. Die Darstellung des Bakch. ist wesentlich verschieden. Wie mannigfach sich unsere Sage auch im Laufe der Zeit in diesem

λοιποὺς κτείναντα τῶν Θεστίου παίδων ἀποθανεῖν. Ist da anzunehmen, daß dieselbe Mutter, die ihn wegen des Mordes ihrer Brüder verflucht hat, jetzt selber ihn bittet, den Kampf gegen die übrigen aufzunehmen? — Wie könnte man mit Ja antworten? — Also, wird man sagen, bleibt die Mutter unbewegt; folglich endlich greift sie, da der Sohn trotzdem, trotz ihres Fluches, zum zweiten Mal auszieht, zum äußersten. — Das wäre, wird man zugestehen, eine Möglichkeit; und so etwa werden wir Nikandros zu verstehen haben; bei ihm tritt nur jener erschwerende Umstand hinzu; deshalb erscheint nun allerdings die Handlungsweise der Althaia nicht recht vermittelt und motiviert ».

[1] a. a. O., S. 36 f. in den Fußnoten.

Punkte gestaltet hat, das eine ist überall festgehalten : immer fällt das Verbrennen des δαλός zeitlich mit dem Dahinsiechen des Meleagros zusammen, nirgends aber treten Fluch und Verbrennung gleichzeitig ein. In dieser Tatsache dürfte ein Hinweis darauf liegen, daß man sich immer bewußt war, daß in diesem Fall der Fluch überflüssig wäre, während sonst Verwünschungen mit gleichzeitigen, einfach symbolischen Handlungen häufig genug vorkommen. Alles das befestigt uns noch bedeutend in unserer Meinung. Sehr klar ist diese Auffassung des Holzscheitmotivs in der Erzählung des Bakch. V, V 140 ff., bei dem wir in unserer Überlieferung dieses Motiv ausführlich dargestellt finden und wodurch das Zitat aus Phryn. « *Pleuroniai* » bei Paus. illustriert wird.

Wir wollen hier gleich die Frage nach dem Alter des Holzscheitmotivs berühren : gehört es der ursprünglichen Sagenfassung an oder ist es später eingefügt ?

Wenn wir unter den verschiedenen über diesen Punkt geäußerten Meinungen Umschau halten, so sehen wir, daß Kekulé [1] der Ansicht ist : es sei von frühester Zeit an ein wesentliches Element des Meleagrosmythos. Auf seine Seite stellt sich Preuss [2]. Auch Kuehnert [3] kommt zu diesem Schluß und zwar haben nach ihm beide : Fluch und Holzscheit, zum ursprünglichen Sagenbestande gehört. Beide, meint er, hängen so enge mit einander zusammen, daß ein späterer Dichter unmöglich das Holzscheit der alten Meleagrossage hätte einfügen können. Diese Behauptung hängt innig zusammen mit seiner oben schon dargelegten Auffassung dieses Motivs, als eines Symbols, das mit dem Fluche in der Weise verbunden ist, wie etwa das Ausgießen des Weines mit der Verwünschungsformel, Γ, 298 ff. (vgl. oben S. 39). Gegen diese Auffassung haben wir Stellung genommen

[1] a. a. O., S. 7.

[2] a. a. O., S. 26 : « Sequitur ut taeda iam in antiquissimis de Meleagro carminibus fuerit » und : « Quare iam primitus fabulam fuisse censeo, Meleagrum taeda illa funesta interisse ». Die Begründung aber leuchtet uns nicht ein.

[3] Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2594, und *Rhein. Mus.* B. II., S. 58.

und da die unserige eine wesentlich andere ist, können wir Kuehnert auch in seiner Folgerung nicht beistimmen, was wir noch näher auszuführen versuchen werden.

Hätte das Holzscheitmotiv zum Urbestand unserer Mythos gehört, so würde die Version, welche Hom. bietet, in einem wesentlichen Punkte verschieden von der ursprünglichen sein, denn er hätte dann nicht nur das Holz bei Seite gelassen [1], sondern mit der Einfügung des Fluches in die Sage wäre noch eine Neuerung verknüpft : nämlich der Rückzug des Helden aus dem Kriege, der mit dem Motiv des Holzscheites, wie wir oben gesehen haben, unvereinbar ist [2]. Dieses zeitliche Aufgeben des Kampfes von seiten des Meleagros, welches für den Zweck Hom.'s von größter Bedeutung ist, ist hingegen ganz gut mit dem Motiv des bloßen Fluches oder auch des Fluches mit der gleichzeitigen Verbrennung eines beliebigen Holzes vereinbar. Infolgedessen ist die Frage nach dem Alter des Holzscheitmotivs aufs engste mit der folgenden verknüpft : hat Hom. in diesem Punkte eine ihm schon vorausliegende Version einfach übernommen oder hat er sie nach seinen Bedürfnissen umgeändert ? Denn hat er die frühere Fassung aufgenommen, dann fehlte auch vor ihm in unserm Mythos das Holzscheit der späteren Tradition, weil es mit der homerischen Gestaltung unvereinbar ist, und es war dann schon vor ihm der Fluch das wirksame Moment.

Mit der Hom. zeitlich zunächststehenden Wendung der Sage, nl. derjenigen der *Eöen* und der *Minyas* (Tötung durch Apollon) ist das Motiv des Holzscheites auch nicht vereinbar : soviel

[1] So meint es Kuehnert, Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2594. — Wir können daraus wieder schließen, daß er das Holz als etwas Nebensächliches betrachtet, nicht dem Wesen des Exsekrationsaktes angehörend, sonst könnte es ja nicht weggelassen werden. Andererseits wecken die Worte a. a. O. « ein so tragischer, ruhmloser Untergang, wie er von jener Version [d. h. der ältesten, in welcher Fluch und Holzscheit verbunden wären] unzertrennlich ist »... die Vermutung, daß nach ihm das Motiv des Holzes die homerische Wendung nicht zulassen würde.

[2] Wir meinen mit dem Motiv des Holzscheites, so wie wir es in der Überlieferung finden, nämlich an das das Leben des Meleagros durch die Moiren geknüpft war (ἐπέκλωσεν Bakch., V. V. 143).

können wir, obwohl die sonstige Behandlung der Meleagrossage uns hier nicht bekannt ist, getrost behaupten. Es erscheint uns also die Meinung von Plew [1] wahrscheinlicher, der einen solchen verhängnisvollen Brand zwar als alt betrachtet, aber es deshalb noch nicht für sicher hält, daß er der Meleagrossage von jeher angehörte; ja wir halten es für keineswegs unmöglich, daß ein älterer Lyriker diese neue Version, als die epische bereits existierte, eingefügt habe [2]. Hier könnten uns schwarzfigurige Darstellungen vom Tode des Meleagros bedeutend belehren. Leider besitzen wir aber bisher solche nicht [3].

Diese Version über den Tod des Meleagros durch Verbrennung des Holzscheites wurde nach dem Zeugnis unserer Überlieferung Jahrhunderte ununterbrochen festgehalten. Es folgt dann als nächste Stufe der Entwicklung das Hervortreten der Atalante. (Eur.)

Auch diese Gestalt des Mythos blieb wieder eine lange Zeit die maßgebende. In alexandrinischer und römischer Zeit hat man dann auf das Ältere, Entlegenere zurückgegriffen und bisweilen frühere Motive in ungeschickter Weise verquickt, wie wir das z. B. für Nikandros gezeigt haben.

Es erübrigt uns noch die Erörterung der folgenden Frage: Woher stammt die wiederholt auftretende Beziehung des Holzscheites auf das menschliche Leben?

G. Knaack und E. Kuehnert, die dieser Frage näher

[1] Vgl. Preller, *Griech. Mythol.* II, 3. Aufl. von Plew, Berlin 1872-75, S. 303, Anm. 4.

[2] Croiset, *Mélanges*, H. Weil, S. 78, vermuten Stesichoros. Dazu bemerkt O. Gruppe, a. a. O., S. 879, Nota 6: « Daß die Geschichte von Althaia's Holzscheit eine Erfindung von Stesichoros sei, ist eine unwahrscheinliche Vermutung von Croiset. » Vgl. Preuss, a. a. O., S. 27.

[3] Wir kennen nur eine einzige rotfigurige Vase, in Neapel nämlich, *Coll. Santangelo*, in Armento gefunden, mit dieser Darstellung, welche allgemein auf die Euripideische Tragödie bezogen wird. Vgl. R. Engelmann, *Archäolog. Studien zu den Tragikern*, Berlin, 1900, S. 80 f.: E. Kuehnert, Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2620. Auf den Darstellungen aus römischer Zeit, namentlich auf Sarkophagen, wollen wir uns hier nicht einlassen, weil sich daraus für unsere Zwecke nichts entnehmen läßt; vgl. A. Baumeister, *Denkmäler des klass. Altertums*, 3 Bde., München, 1885-88, s. v. « Meleagros ».

getreten sind, stimmen darin überein, daß jene Überlieferung, nach welcher das Leben des Helden an jenes verhängnisvolle Holzscheit geknüpft war, älter und ursprünglicher sei als das in der homerisch-epischen Version verwendete Motiv ; weiterhin aber gehen die Meinungen dieser beiden Gelehrten auseinander. — Obgleich wir dieser übereinstimmenden Ansicht nicht beitreten — wie aus dem soeben Dargelegten hervorgeht — so behält doch die gestellte Frage für uns ihren Wert.

Kuehnert führt weiter das Motiv des Holzscheites auf die Vorstellung vom Lebenslicht [1] zurück und findet die ursprüngliche Bedeutung unseres Mythos in der Überlieferung bei Dio Chrysostomus 67, 7, nach welchem der Held leben würde, so lange der δαλός flammte — λάμποντος αὐτοῦ καὶ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῷ διαμένοντος ζῆν τε καὶ ἀκμάζειν ἐκεῖνον [Μελέαγρον], μαραιμένου δὲ τοῦ δαλοῦ καὶ τὸν Μελέαγρον φθίνειν ὑπὸ λύπης τε καὶ ἀνσθυμίας, σβεσθέντος δὲ οἴχεσθαι ἀποθανόντα. Dieses unaufhörlich flammende Holzscheit weise auf die Fackel hin, welche das Lebenslicht bedeute. Eine Weiterbildung des immer flammenden Holzes wäre dann der gelöschte Feuerbrand, den Apollod., *Bibl.* I, 8, 2 ausdrücklich erwähnt : τότε τελευτήσειν Μελέαγρον, ὅταν ὁ καιόμενος ἐπὶ τῆς ἐσχάρας δαλὸς κατακάῃ. Die Gewalt über das an das flammende Holz gebundene Leben sei mit der Einführung der Idee des gelöschten in die Hand eines Menschen gelegt worden und so sei die enge Verbindung von Licht und Leben unterbrochen und das Gewicht nur auf die völlige Vernichtung des Holzes durch das Feuer gelegt ; « diesem vernichtenden Feuer sei nun nicht mehr das erlöschende Lebenslicht im Menschen, sondern ein gleichfalls den Menschen innerlich verzehrendes Feuer gleichgesetzt worden » [2].

Knaack hingegen meint, daß das Holz an Stelle des grünen Ölzweiges getreten sei, von dem Tzetzes und Malalas noch sprechen. Diesem Motive liege die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Pflanze, Mensch und Baum zu Grunde,

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2604 ff. ; *Rhein. Mus.* B. IL, S. 37 ff.

[2] *Rhein. Mus.* B. IL, S. 313.

m. a. W. die Vorstellung der mit dem grünen Zweige wachsenden und schwindenden Seele des Menschen. Als an Stelle des grünen Zweiges das tote Holz aufgenommen war, habe sich dann die Vorstellung verschoben und sei in die Idee des Lebenslichtes übergegangen [1].

Letzterer Meinung können wir uns nicht anschließen und zwar aus folgenden Gründen : Einmal scheint uns die Erklärung zu weit hergeholt und dann ist, wie schon Kuehnert [2] ganz richtig bemerkte, nicht gut einzusehen, wie aus dem grünenden Olivenzweige ein totes Holzscheit werden könnte. Was uns aber vor allem dazu bestimmt, diese Ansicht abzulehnen, ist folgende Erwägung : Das tote Holz folgt als Ersatz dem grünen Olivenzweige. Knaack sieht ein, daß mit diesem toten Holzscheit nicht mehr die Idee vereinbar ist, welche jenem Zweig zu Grunde lag : die Vorstellung der mit demselben wachsenden und schwindenden Leben des Menschen. Das ist ganz richtig ; aber wie ist es zu erklären, daß zu dem toten Holze, an dessen Bestehen das Leben des Meleagros geknüpft war, gerade die Vorstellung des Lebenslichtes hinzutritt, auf die doch im toten Holze nichts hinweist ? Weshalb keine andere ? Erklärlich wäre freilich die Ausführung Knaack's, wenn er ein Holzscheit annehmen würde, das ursprünglich flammte, solange der Held lebte, dann als weitere Stufe ein verlöschtes Scheit, dem schließlich ein solches, das nie gebrannt hätte, gefolgt sei. Das wäre dann nahezu die Auffassung Kuehnert's, aber diese nimmt Knaack gerade nicht an. Nach ihm hätte ja das tote Holz den grünen Zweig zum Vorgänger in der Entwicklung. Das Erscheinen des Olivenzweiges anstatt des Holzscheites in der Meleagrossage bei Tzetzes und Malalas, läßt sich — so scheint uns — einfacher und angemessener erklären, wie wir das oben schon kurz andeuteten. Weshalb müssen wir darin einen Rest der frühesten Darstellung unseres Mythos sehen, wenn die Überlieferung desselben von der ältesten Zeit an bis weit herunter von einer solchen Fassung nicht die geringste Spur zeigt ? Ist es nicht

[1] Vgl. *Rhein. Mus.* B. IL, S. 313.
[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2606.

vorzuziehen, dieses Erscheinen aus der damaligen Zeit zu erklären, wenn sich das ungezwungen — wie es uns vorkommt — tun läßt? Wir haben früher erwähnt, daß im Altertum das Schicksal gern mit einem Olivenbaum in Verbindung gebracht wurde. Nun hat man dieses beliebte Symbol des menschlichen Lebens in der späteren Zeit in die Meleagrossage aufgenommen, wie wir aus der Überlieferung schließen können und es — allerdings in ganz ungeschickter Weise — einfach an Stelle des Holzscheites gesetzt, ohne den Mythos in seinem weiteren Verlauf zu ändern, obgleich die zu Grunde liegende Idee bei diesen beiden Motiven eine ganz verschiedene ist; anstatt den Zweig — wie es angemessen wäre — grünen und absterben zu lassen, hat man denselben wie das tote Holz behandelt, aufbewahrt und verbrannt (Tzetzes: ὡς ἐστ' ἂν φυλάττοιτο ἡ φυλλὰς ἀβλαβής, ἀβλαβὴς καὶ ὁ Μελέαγρος ἔσται, εἰ δὲ φθαρῇ... und Malalas: τοσοῦτον χρόνον ζῆν τὸν Μελέαγρον, ὅσον χρὸνον φυλάττεται τὸ φύλλον ἐλαίας...) [1]. Zwei verschiedene Motive hätten sich also gekreuzt [2].

Die Ansicht Kuehnert's bietet nicht soviel Schwierigkeiten als diejenige Knaack's; allein auch sie kann uns nicht völlig befriedigen. Zu seiner Auffassung, daß das Holzscheit ursprünglich ein unaufhörlich flammendes war, paßt seine Auseinandersetzung über die Vorstellung des menschlichen Lebens als eines Lichtes ganz gut. Daß das Leben im Altertum häufig als ein Licht aufgefaßt worden ist, ist allerdings richtig. Allein hier handelt es sich um die Frage, ob in unserm Mythos die Idee des brennenden Lebenslichtes dem mit dem Leben des Meleagros verbundenen Holzscheitmotive, so wie es uns

[1] Vgl. für die Verbindung des menschlichen Lebens mit einem Baum oder einer Pflanze: J. Schrijnen, a. a. O., S. 74; W. Mannhardt, *Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin, 1873, S. 23, 49 ff., 221 ff.

[2] Inwiefern Knaack in Artemidor, *Oneir.* II, 10 (98,7) eine Stütze für seine Auffassung über die dem Holzscheite zu Grunde liegende Vorstellung findet, verstehen wir nicht recht. Es heißt da: τὸ δὲ ἐν αὐτοῖς [ἑστίᾳ καί κλιβάνῳ] πῦρ ἔγκυον ἔσεσθαι τὴν γυναῖκα μαντεύεται. Und dann wird als Begründung angegeben, nicht etwa, daß der zu Gebärende mit dem Feuer verglichen wird, sondern τότε γὰρ καὶ ἡ γυνὴ θερμοτέρα γίνεται. Vgl. *Rhein. Mus.* B. IL, S. 476 ff.

entgegen tritt, zu Grunde lag. Nun aber finden wir in der ganzen Überlieferung von der ältesten an nirgends das Lebensende des Meleagros, das mit dem Erlöschen der vom Holzscheit genährten Flamme zusammenfalle — was doch bei der Vorstellung vom Lebenslichte erfordert gewesen wäre — (auch da nicht, wo das Holz als ein gelöschtes dargestellt ist, wie bei Apollod., *Bibl.* I, 8, 2), sondern es handelt sich überall um die Verbrennung des Holzes [1]. Eine Ausnahme bildet nur Dio Chrysostomus, 67, 7 (vgl. oben, S. 43), bei dem man aber die allegorische Neigung seiner Zeit vor Augen halten muß.

Das Holz beim Tode des Meleagros wird nicht als leuchtend und erlöschend aufgefaßt, sondern als verzehrend und das symbolisiert vorzüglich ein den Menschen innerlich verzehrendes Element [2]. Wir verweisen hier auf die Erzählung von Bakch., V.

151. ...μίνυνθα δέ μοι ψυχὰ γλυκεῖα
γνῶν ὀλιγοσθονέων,
αἰαῖ· πύματον δὲ πνέων δάκρυσα τλάμων·
ἀγλαὰν ἥβαν προλείπων,

wo wir nichts von einem Bilde des Lichtes treffen.

Blicken wir nun zurück, so finden wir:

1. Fluch und Verbrennung des Holzscheites sind zwei, jeder für sich schon genügende, wirksame Exsekrationsakte.
2. Die beiden Motive sind wesentlich von einander verschieden und es kann nicht ohne weiteres das eine durch das andere ersetzt werden.
3. Es läßt sich nicht beweisen, daß das Holzscheitmotiv — so, wie wir es in der Überlieferung dargestellt finden, nämlich so, daß an das Bestehen des Holzes von den Moiren das Leben des Meleagros geknüpft war — dem Meleagrosmythos von Anfang angehört habe.

[1] Bezeichnend ist das Wort, welches Bakch., V, 142, verwendet, nämlich φιτρός.

[2] Als verzehrende Kraft tritt das Feuer aus manchem Beispiel hervor, das Kuehnert, *Rhein. Mus.* B. IL, im Aufsatz « Feuerzauber », S. 37 ff. anführt.

B. Atalante in der Meleagrossage.

In welcher Beziehung steht Atalante zur Meleagrossage ?

Wenn wir bloß die erhaltene literarische Tradition heranziehen, so wäre es das Nächstliegende, zu sagen, Eur. habe die Heroine in die Sage eingeführt, weil wir da zuerst dieselbe antreffen ; vgl. oben, S. 23 f. Aber es gibt noch eine andere Quelle, welche, mit Vorsicht benutzt, für unsere mythologischen Kenntnisse von Wichtigkeit ist : die Denkmäler der bildenden Kunst, namentlich die Vasenbilder. Diesen bildlichen Darstellungen, respektive ihren malerischen Vorbildern, liegt ja die Sage, wie sie im Volke erzählt wird, oder in der Literatur geformt ist, zu Grunde, oder beide üben wenigstens auf einander eine Wechselwirkung aus.

Was lehren uns nun die Produkte der bildenden Kunst über die Verbindung der Atalante mit der Kalydonischen Jagd ?

Vor allem sind für uns die schwfig. Darstellungen dieses Gegenstandes [1] von Wichtigkeit. Der klareren Übersicht halber wollen wir die einzelnen in Betracht kommenden in Kürze beschreiben. Im allgemeinen haben sie folgendes gemeinsam : ein im Verhältnis zu den menschlichen Figuren gewaltig großer Eber in Profilstellung und ganz sichtbar wird vorn und hinten von Jägern und Hunden, ebenfalls in Profilstellung, angegriffen. Unter dem Ungeheuer befindet sich mehrmals ein getöteter Jäger. Auf einigen Bildern sind die Figuren mit Beischriften versehen.

Chronologisch wäre an erster Stelle zu erwähnen die *Dubois-Maisonneuve-Vase*, publiziert in Introduction à l'étude des vases antiques, 61. Wir begnügen uns aber damit, dieses Bild einfach namhaft zu machen, weil die Deutung auf Atalante

[1] Für die hellenischen Vorstellungen der Kalyd. Jagd vgl. *Rhein. Mus.* B. XXV, S. 332 ff.

hier ganz unsicher ist. Es handelt sich um die Figur zu äußerst links, in welcher Immerwahr, a. a. O., S. 32 [1], die Atalante zu erkennen meint. Für wahrscheinlich halten wir die Ansicht Kuehnert's [2], der das verneint mit dem Hinweis darauf, daß dieselbe sich « weder an Körperbildung noch an Kleidung und Farbe irgendwie von den Männern unterscheidet ». Wir schalten also dieses Stück hier aus.

Es kommen dann ferner in Betracht :

1. Die sogenannte *Françoisvase* in Florenz [3]. Auf dieser Amphora sind den Figuren die Namen beigeschrieben. Die ganze Oberfläche ist in vier horizontale Streifen geteilt. Der oberste enthält auf der Vorderseite die Kalydonische Jagd. Ein mehrmals durch Geschosse getroffener Eber, unter dem sich ein getöteter Mann (er heißt ΑΝΤΑΙΟΣ, offenbar eine Verschreibung aus ΑΝΚΑΙΟΣ, wie der vom Eber Getötete sonst genannt wird in der gesamten Überlieferung, vgl. B. 609 ; Paus. VIII, 45, 2, 6 u. a.) und Hund befinden und auf dessen Rücken ein Hund aufsitzt, wird rechts und links von vier Jägerpaaren angegriffen. Links zwischen den Kämpfern befindet sich ein, rechts zwei knieende Bogenschützen. Außerdem sind noch vier Hunde dargestellt. Zwischen den Beteiligten begegnet uns eine weibliche Figur, als solche deutlich kennbar an der von den Männern (die kurzen Chiton mit Fell und Chlamys tragen) ganz verschiedenen und mit den sonstigen weiblichen Figuren der Vase am Oberkörper vollständig übereinstimmenden Tracht, nämlich am kurzen dorischen πέπλος mit ἀπόπτυγμα, wo die Fibeln an den Schultern deutlich sichtbar sind. Die Beischrift bezeichnet sie als ΑΤΑLΑΤΕ (offenbar ein Schreibfehler des Malers für ΑΤΑLΑΝΤΕ). Sie bildet mit Melanion das zweite Kämpferpaar links vom Eber. Vor ihnen befinden sich ΠΕLΕΥΣ und ΜΕLΕΑΓΡΟΣ. Dieser Teil der Darstellung ist es,

[1] « extrema imagine sinistra Atalanta accurrit ».

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2609.

[3] *Monumenti d. Instituto,* IV, 54 ; Wiener Vorlegeblätter, T. III ; Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros » ; die weitaus beste und genaueste Publikation liegt jetzt vor in Furtwaengler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei,* I. und II. Lieferung. Berlin, 1900 ff.

welcher für uns in Betracht kommt und wir unterlassen es deshalb den Rest zu beschreiben. Das Wichtige ist hier das Vorhandensein der Atalante: sie kämpft neben Melanion.

2. Eine *Kylix von Archikles und Glaukytes* in München, Nr. 333 des Münchener Katalogs [1]. Auch auf dieser Vase sind den Figuren die Namen beigeschrieben. Auf dem oberen Streifen findet sich die uns interessierende Darstellung. Ein Eber (ΠΥΣ), unter dem sich ein erlegter, zerrissener Hund befindet, auf dessen Rücken ein zweiter Hund sitzt und der hinten von einem Hund angebissen wird, wird auf der linken Seite von fünf hintereinander anstürmenden Männern, auf der rechten von vier bekämpft, die alle nackt und in jeder Hand mit einem Speer oder mit Speer und Dreizack bewaffnet sind. Außerdem sind noch drei Hunde dargestellt. Die Namen der Jäger auf der linken Seite sind ΚΑΣΤΟΡ, ΠΟΛΥΔΕΥΚΕΣ, ΜΟΦΣΟΣ, ΙΑΣΟΝ, ΥΔΑΣΟΣ, auf der rechten Seite (immer vom Eber anfangend) ΜΕΛΕΑΓΡΟΣ, ΠΕΛΕΥΣ, ΝΕΛΑΝΙΟΝ, ΛΥΚΙΝΟΣ. Die ersten drei Jäger rechts tragen also dieselben Namen wie auf der Françoisvase die drei dem Eber links zunächst stehenden.

Atalante fehlt.

3. Eine *Amphora aus Corneto, Monumenti d. Instituto,* XII, Pl. 9, 10. Die Vase ist mit Inschriften versehen. Ein Eber, unter dem sich ein getöteter Mann (dem allein die Beischrift fehlt) befindet, auf dessen Rücken ein Hund sitzt und den hinten ein Hund anbellt, wird links von zwei Jägern ΚΑΣΤΟΡ und ΠΕΛΕΥΣ angegriffen und auf der rechten Seite von einem, der als ΜΕΛΑΝΙΟΝ bezeichnet wird. ΚΑΣΤΟΡ ist mit Schwert und Dreizack, ΠΕΛΕΥΣ und ΜΕΛΑΝΙΟΝ mit Schwert und Speer bewaffnet. S. Reinach (*Répertoire de vases peints grecs et étrusques*, Paris, 1900, I, S. 230) bezeichnet die unter dem Eber befindliche Figur als Meleagros [2]. Das ist wohl nicht

[1] Vgl. Ed. Gerhard, *Auserlesene griech. Vasenbilder,* Berlin, 1839-58, 235-236.

[2] S. Reinach, a. a. O., liest den Namen des auf dem Rücken des Ebers aufsitzenden Hundes (bei dem andern Hunde fehlt die Beischrift) Λοραος. Das ist sicher falsch. Das Anfangsbuchstabezeichen ⊢ kann hier

richtig ; denn es widerspricht unserer ganzen Sage, daß Meleagros schon im Kampf gegen den Eber gefallen wäre. Es muß wohl Ankaios sein, den die Überlieferung ziemlich einstimmig vom Eber getötet werden läßt. Die Art und Weise, wie der Eber dargestellt ist, auf dessen Rücken ein Hund aufsitzt und den von hinten ein Hund angreift, zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit den zwei vorher erwähnten Vasengemälden, die Technik aber ist eine mehr vorgeschrittene. Es liegt offenbar eine Weiterentwicklung vor. Alle drei Namen der Jäger finden wir auch auf der Münchener Vase sowie den Namen des einen mit Beischrift versehenen Hundes ΓΟΡΓΟΣ (vom Maler als ΓΟΡΑΟΣ bezeichnet, worin wohl nur eine mit Rücksicht auf die Ähnlichkeit des A und des attischen ⊢ = γ leicht erklärliche Verschreibung vorliegt). Der Eber ist hier auch verhältnismäßig schon etwas kleiner. Es fällt nun aber sehr auf, daß der Hauptheld Meleagros fehlt ; denn daß wir hier die Darstellung der Kalydonischen Jagd vor uns haben, unterliegt aus den hinzugeschriebenen Namen und dem Vergleich mit den zwei vorhergenannten Vasenbildern gar keinem Zweifel. Die Erklärung, welche Kuehnert [1] dafür gibt, dürfte richtig sein : « offenbar liegt uns in ihr die Kopie eines figurreichen, mit Inschriften ausgestatteten Gemäldes vor, dem unser Maler eine Anzahl ihm zusagender Gestalten entnommen hat », und wir möchten besonders auf die Münchener Vase als Vorbild hinweisen.

Für unsere Zwecke heben wir als wichtig hervor, daß die Heroine Atalante hier fehlt und Melanion sich beteiligt.

4. Eine *Vase von Caere*, *Monumenti d. Instituto*, VI—VII, 77. Ein nach rechts eilender Eber, unter dem sich der Vorderteil und über dem sich der Hinterteil eines in zwei Hälften geteilten Hundes befindet, wird rechts von drei Figuren bekämpft. Die zwei nächsten sind männlichen Geschlechtes mit erhobener Keule, die dritte, welche einen Pfeil abschießt, ist weiblich. Sie tragen einen geschürzten Chiton, der bei der

nicht Λ bezeichnen, sondern muß Γ = γ sein. Auf derselben Darstellung kommt noch zweimal das λ vor und ist da L in ΠΕLEΥΣ und ⅃ in NOINA⅃EM geschrieben.

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2609.

weiblichen Figur länger herabhängt. Diese trägt überdies noch eine Art Chlamys und bei ihr sind die Fleischteile weiß gemalt.

In der weiblichen Gestalt müssen wir Atalante erkennen, die zwei männlichen sind unsicher.

5. Eine *attische, schwfig. Amphora in Berlin* [1]. Ein riesiger Eber, auf dessen Rücken ein Hund aufsitzt und dem ein anderer in den Hinterschenkel beißt, stürzt nach links über einen getöteten Kämpfer, ΑΝΚΑΟΣ. Links dringt auf den Eber eine männliche Figur ein mit einem Speer. Dieser Figur ist Μ]ΕΛΕΑΓΡΟΣ beigeschrieben. Neben ihm befindet sich ein Hund und ein Kämpfer folgt im Laufschritt, ΠΕΛΕΥΣ; endlich noch eine männliche Figur (ohne Beischrift) mit gefälltem Speer. Rechts vom Ungeheuer schreitet ΚΑΣΤΟΡ heran, dem noch zwei unbekannte Männer folgen. Die Figuren sind alle nackt.

Atalante fehlt.

6. Eine *attische, schwfig. Amphora in Berlin* [2]. Auf einen gewaltigen Eber, auf dessen Rücken ein Hund sitzt und unter dem sich ein erlegter Kämpfer befindet (ohne Beischrift), schreitet von links eine männliche Figur zu, als ΜΕΛΕΑΓΡΟΣ bezeichnet. Neben ihm springt ein Hund auf das Ungeheuer los. Dem Meleagros folgt eine männliche Figur (ohne Beischrift) und endlich ein Kämpfer, ΤΕΛΑΜΟΝ. Rechts greift ein Hund den Eber an und es bekämpft ihn dort ΜΕΛΑΝΙΟΝ; ihm folgen noch zwei Kämpfer, von denen der erste ohne Beischrift ist, der zweite als ΠΕΛΕΥΣ bezeichnet wird.

Atalante fehlt.

7. Eine *schwfig. Vase aus demsüdlichen Etrurien, jetzt in Berlin* [3]. Nach links stürmt ein gewaltiger Eber über einen gefallenen Kämpfer. Auf dem Rücken des Ungeheuers sitzt ein Hund und ein anderer beißt ihm in den Hinterschenkel. Zwei männliche Figuren und ein Hund stürzen sich links auf den Eber; ebenfalls noch zwei Männer, von denen der eine,

[1] Vgl. Ad. Furtwaengler, *Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium der königlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1885; Nr. 1705.

[2] Vgl. Furtwaengler, a. a. O., Nr. 1706.

[3] Vgl. Furtwaengler, a. a. O., Nr. 1707.

der letzte, mit kurzem Chiton und Fell bekleidet ist ; die andern Figuren sind nackt. Beischriften fehlen.

Atalante fehlt.

Zum Schluß erwähnen wir noch das letzte bekannte Vasenbild, auf dem in der Darstellung der Kalydonischen Jagd Atalante fehlt. Und zwar ist es eine *rotfig. Vase aus Vulci*, welche sich in Berlin befindet [1]. Einen nach links gewandten Eber greifen von vorn zwei mit der Chlamys bekleidete Männer an ; der dem Tiere zunächst stehende trägt einen Petasos und schlägt auf dasselbe mit der Keule los. Der zweite, der den Petasos im Nacken trägt, sticht mit einem sehr langen Speer, vor der eben erwähnten Figur her, dem Eber in das Maul. Eine männliche Gestalt mit der Chlamys auf dem Rücken, befindet sich, mit nach unten ausgebreiteten Armen, neben dem Tier und blickt nach hinten, wo eine ganz nackte männliche Gestalt, an deren linker Seite ein Schwert hängt, mit einer Keule in der rechten Hand losschlägt. Zwischen den Häuptern der zwei mittleren männlichen Figuren der ganzen Gruppe steht der Name ΜΕΛΕΑΓΡΟΣ geschrieben.

Aus dem Dargelegten sehen wir, daß Atalante auf den uns erhaltenen schwfig. Vasengemälden mitunter zwischen den Kalydonischen Jägern auftritt, meistens aber fehlt.

Wir haben also einerseits die literarische Tradition, die, soweit sie uns zu Gebote steht, bis auf Eur. über die Jungfrau vollständig schweigt ; andererseits die bildliche Überlieferung, in welcher Atalante schon frühzeitig, im ersten Drittel des VI. vChr. Jahrh., als Teilnehmerin der berühmten Jagd erscheint. Daß Atalante nur auf einigen der schwfig. Vasen vorhanden ist, hängt wohl mit der verschiedenen Auswahl, welche die Künstler unter den Figuren der Vorlage getroffen haben, zusammen. Worauf es hier ankommt, ist der Terminus ante quem, der für das Eintreten der Atalante in die Sage der Kalydonischen Jagd gegeben ist durch ihr Vor-

[1] Vgl. Furtwaengler, a. a. O., Nr. 2538 ; Gerhard, a. a. O., Nr. 328.

handensein auf der Françoisvase (ca. 580—570 v. Chr.). Das Auftreten der Jägerin in unserer Sage zu jener Zeit müssen wir also annehmen. Da Literatur und Kunst, wie gesagt, in der Behandlung mythologischer Stoffe bis zu einem gewissen Grade in gegenseitiger Abhängigkeit von einander zu stehen pflegen, dürfen wir wenigstens in den wesentlichen Teilen für dieselbe Zeit keinen direkten Widerspruch zwischen den Produkten jener beiden Darstellungsgattungen annehmen, sondern müssen sie in der Tradition zu erklären und mit einander in Einklang zu bringen suchen. In den literarischen Erzeugnissen jener Zeit wird demnach die Heroine auch vorgekommen sein, und es ist nur der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung zuzuschreiben, daß wir ihr dort nicht begegnen.

Daß sie jedoch damals schon eine Hauptfigur der Sage gewesen wäre, so etwa wie bei Eur., das anzunehmen sind wir nicht berechtigt. Denn: einmal dürfte sie dann wenigstens nicht so oft auf den bildlichen Darstellungen fehlen und weiter: in diesem Falle hätte die Literatur jener Zeit — so lückenhaft sie auch auf uns gekommen ist — doch irgendwelche Spuren davon hinterlassen. Ganz speziell spricht dafür die Darstellung des fast lückenlos überlieferten V. Gedichtes des Bakch., welches uns die Sage wenigstens in ihren Hauptzügen erzählt, aber Atalante durchaus nicht erwähnt. Es ist aber auch gar nicht notwendig, eine solche Hauptrolle für die Jägerin anzunehmen, um die literarische und bildliche Tradition in Einklang zu bringen, um nämlich zu erklären, daß die Heroine wohl auf Vasenbildern der alten Zeit vorkommt, in den ältern, uns bekannten literarischen Darstellungen aber nicht. Es genügt dazu vollständig ein nebensächliches Auftreten zu statuieren: eine Teilnahme wie die der meisten andern Helden. Die Namen der Figuren auf verschiedenen Vasenbildern weisen in letzter Linie auf ein literarisches Zeugnis, ein Epos hin, in dem die beteiligten Helden aufgezählt waren (vgl. insbesondere die Darstellung der Françoisvase mit ihrem förmlichen Namenskatalog!). Wir halten es für gar nicht unmöglich, daß in sehr früher Zeit ein solches Epos auch den Melanion erwähnte und, zur näheren Bezeichnung dieses Helden, auf seine Bewerbung um Atalante hinwies, wobei

beide durch ihr Liebesverhältnis gleichsam als ein Paar zusammengehörten. So dürfte sie dann später als eine Mitbeteiligte betrachtet worden sein, die, wie so viele andere, bald fehlt, bald anwesend ist in den uns erhaltenen Aufzählungen der Helden auf Vasenbildern oder in der Literatur [1].

Wenn wir die erwähnten Vasengemälde, namentlich die mit Beischriften versehenen, etwas näher betrachten, so sehen wir, daß der Platz, den Atalante dort, wo sie vorkommt, einnimmt, noch nicht hinweist auf ihr Verhältnis mit Meleagros, und mit Recht lenkt Kuehnert [2] besonders die Aufmerksamkeit auf die Françoisvase, wo sie neben Melanion kämpft, eine Hindeutung eben auf ihr Verhältnis zu diesem Helden. Diesem Umstand kommt unserer Annahme zu Gute, daß nämlich damals ihre Person noch nicht in den Vordergrund gerückt war, und somit noch nicht in einem engen Verhältnis zu Meleagros stand. Auch die älteste uns bekannte Darstellung der Atalante, nämlich die auf dem von Paus. V, 19, 2 beschriebenen Kypseloskasten, der mit der Françoisvase ziemlich gleichzeitig anzusetzen ist, zeigte die Heroïne ein Hirschkalb tragend, wieder neben Melanion : ἔστι δὲ καὶ Μελανίων καὶ Ἀταλάντη παρ' αὐτὸν ἔχουσα ἐλάφου νέβρον.

Aus dem Gesagten ziehen wir folgenden Schluß: es hat, wie es scheint, Atalante im Mythos von der Kalyd. Jagd bis auf Eur. höchstens eine untergeordnete Rolle gespielt. Diese Annahme wird noch dadurch bestätigt, daß auf einer oben erwähnten rotfig. Schale aus der Mitte des V. Jahrh. [3], auf der die Kalyd. Jagd dargestellt ist, Atalante fehlt und zwar, wie schon Kuehnert [4] bemerkte : « zum letzten Mal : für die Folgezeit [5] bildet sie einen integrierenden Teil der Kalyd. Jagd. »

[1] Man vergleiche die aufgezählten Teilnehmer der Françoisvase mit den andern Vasengemälden, auf denen sich Beischriften finden. Sie sind zusammengestellt für Ov., Eudokia, Hyg., Apollod., Paus. und Eur. von Surber, a. a. O., S. 97.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2610.

[3] Vgl. Gerhard, a. a. O., IV, 327-28.

[4] Vgl. Roscher, a. a. O., Sp. 2612.

[5] Um beispielsweise eins herauszugreifen, vgl. Paus., VIII, 45, 4, wo

Die tiefgehende Umgestaltung, welche wir bei Eur. antreffen, sei, wie man gewöhnlich annimmt, von den Lyrikern vorbereitet worden. Das dürfte allerdings richtig sein. Es fragt sich nur: in wiefern vorbereitet? Daß die Jungfrau schon vor Eur. in der literarischen Behandlung unserer Sage eine bedeutende Rolle gespielt habe, so nämlich, daß sie schon in ein solches Verhältnis zu Meleagros getreten wäre, durch welches das Ganze wesentlich geändert wurde, sei es auch nicht in demselben Maße wie bei diesem Dramatiker, halten wir für unwahrscheinlich. Dafür ziehen wir wieder Bakch. V, seinen älteren Zeitgenossen, heran. — Man könnte vielleicht einwenden, daß Bakch., der bekanntlich gern Hom. gefolgt ist, auch hier sich bewußt der Version Hom.'s angeschlossen habe, nur mit Abweichung in der Erzählung von Meleagros' Tod, den er ja durch die Verbrennung des Holzscheites, nicht wie Hom. durch den Fluch der Mutter erfolgt sein läßt und daß gleichwohl schon vor ihm Atalante in der Literatur zu Meleagros in ein solches Verhältnis getreten sei, das der späteren, im Drama beliebten Auffassung schon recht nahe kam.

Das glauben wir nicht aus folgenden Gründen: Aus Paus. X, 31, 2, 4 wissen wir, daß Phryn., der älter war als unser Lyriker, den Tod des Meleagros der Verbrennung des Holzscheites und nicht dem Fluche der Mutter zugeschrieben hat. Wie dieser Dramatiker unsern Mythos in den übrigen Punkten dargestellt hat, davon hören wir nichts. Doch setzt Paus. noch weiter hinzu: οὐ μὴν φαίνεταί γε ὁ Φρύνιχος προαγαγὼν τὸν λόγον ἐς πλέον ὡς εὕρημα ἄν τις οἰκεῖον, προσαψάμενος δὲ αὐτοῦ μόνον ἅτε ἐς ἅπαν ἤδη διαβεβοημένου τὸ Ἑλληνικόν. Es ist also diese Version vom Tode des Meleagros, wie es scheint, damals schon (ἤδη) allgemein verbreitet gewesen. Wenn dem so ist, dann hat auch Bakch., der diesen einen Zug des Phryn. ja aufgenommen hat, die Auffassung seiner Zeit wahrscheinlich auch im übrigen Teil

die Darstellung der Kalyd. Jagd im Gibelfelde des Tempels der Athena Alea zu Tegea (von Skopas angefertigt) beschrieben wird. Da werden an erster Stelle genannt, dem Eber am nächsten kämpfend: Atalante und Meleagros. Für die aufgefundenen Fragmente vgl. *Mitteil. des deutsch. Archäol. Inst. in Athen*, B. VI, S. 392 ff. mit Abbildungen.

dargestellt. Bei Bakch. aber hören wir von Atalante gar nichts und es dürfte daher auch bei Phryn. ebenso gewesen sein.

Aus diesen angeführten Gründen vermögen wir uns auch der Vermutung von Gruppe nicht anzuschließen, daß « mit Atalante, welche in Euripides' « Meleagros » und bei der großen Zahl seiner Nachahmer durch die Liebe des Helden zu ihr in den Mittelpunkt der ganzen Handlung gerückt wird, Meleagros wohl schon im altaitolischen Heldenlied vorhanden gewesen sei » [1].

Ebenfalls scheint es uns, daß Kuehnert die Atalante im Mythos der Kalyd. Jagd zu früh und zu stark hervortreten läßt (vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Meleagros », Sp. 2610 f.). Es handelt sich nämlich um ein schwfig. Vasenbild auf einer chalkidischen Hydria in München [2]. Die Erklärung desselben bietet eine Schwierigkeit.

Das Gemälde stellt den Ringkampf zwischen Atalante und Peleus dar. Beide sind in der Mitte des Ganzen einander zugewendet, ringend dargestellt und als ΑΤΑΛΑΝΤΕ und ΠΕΛΣΥΣ bezeichnet. Neben dieser Gruppe ist hinter einer Bank das Fell eines Ebers aufgehängt und auf der Bank liegt der Kopf desselben. Hierauf kommt es uns an. Peleus ist nackt und hat das Haar aufgebunden ; Atalante trägt einen ganz kurzen Chiton mit Gürtel und eine Binde im Haar. Rechts finden sich hinter einander drei männliche Figuren ; links eine männliche, dann zwei neben einander gestellte weibliche und eine ältere männliche Figur. Die zwei Männer, welche der Mittelgruppe am nächsten sind, halten jeder einen Speer auf den Boden gestützt in aufrechter Stellung, wodurch die Mittelgruppe gleichsam abgetrennt wird.

Kuehnert findet darin eine Vorstufe zur Version des Eur. Er sagt nämlich a. a. O. : « Urteile ich nicht falsch, so setzt diese Vase schon eine nicht unwesentliche Entwicklung der Kalydonischen Sage voraus, durch die Atalante in viel engere Verbindung mit der Jagd und damit indirekt mit Meleager

[1] Vgl. O. Gruppe, a. a. O., S. 349.

[2] Vgl. Gerhard, a. a. O., 237-38 ; Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Peleus », Sp. 1839 f.

gebracht war ; denn Kopf und Fell des Ebers sind hier in jedem Fall ihr Eigentum . . . Ich halte es nicht für unmöglich, daß hier die Beute nur wie ein bloßes Attribut der Atalante abgebildet ist und zu dem Ringkampf in keiner Beziehung steht »[1].

Bloch[2] sagt zu dem Bilde : « Der Tisch im Hintergrunde mit dem Eberkopfe weist deutlich auf einen Zusammenhang mit der Kalydonischen Jagd hin ». Und etwas weiter bemerkt er a. a. O., Sp. 1841 : « Man wäre nach dieser Angabe [nl. daß Meleagros und Peleus nach Philostr. iun. *Imag.* 15 zusammenstehen als die καθέλοντες τὴν σῦν, Peleus im Purpergewande, das Jagdmesser des Hephaistos in der Hand[3]] versucht, das . . . Vasenbild, München 125, so zu erklären, das Peleus und Atalante um die Ehre dieser Jagd mit einander ringen ».

Wenn die Vermutung Immerwahr's, a. a. O., S. 33 richtig ist, daß Welcker von dieser Vase spricht, wenn er[4] sagt : « Eine Volcenter Vase mit alter Zeichnung und Schrift stellt dar, wie Mopsos dieser [der Atalante] Haut und Kopf des Ebers gibt und Peleus und Klytios zuschauen », so haben wir dann wieder eine ganz verschiedene Erklärung, die aber entschieden falsch ist.

Offenbar betrachtet Welcker den Mann, der den rechten Arm der Atalante faßt, als Mopsos und die männliche Figur rechts hinter demselben, welche einen Speer, aufrecht auf den Grund gestützt, in der rechten Hand hält, als Peleus. Die Stellung dieser zwei beigeschriebenen Namen allerdings läßt diese Verteilung zu. Aber die ganze Anordnung der Mittelgruppe, wie die zwei einander an den Vorderarm greifen, weist deutlich darauf hin, daß wir einen Ringkampf vor uns haben[5]. Die eine Figur ist durch die Beischrift als ATALANTE gesichert, und tatsächlich ist uns ein Ringkampf von Atalante und Peleus

[1] Vgl. über das Verhältnis zwischen Atalante und Peleus u. a. R. Engelmann, *Archäol. Stud. zu den Tragikern*, Berlin, 1900, S. 78.

[2] Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Peleus », Sp. 1840.

[3] Hiermit ist zu vergleichen, daß auch auf der Françoisvase Peleus und Meleagros *ein* Jägerpaar bilden und zwar das erste links.

[4] F. G. Welcker, *Die griech. Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyklus geordnet*, 3 Bde., Bonn, 1839-41, I, S. 22.

[5] Vgl. die schwfig. Vase in München, Gerhard, a. a. O., 177 ; Baumeister, a. a. O., B. I, Fig. 158.

bekannt. Daß Peleus im Ringkampf bei den Leichenspielen für Pelias Atalante als Gegnerin gehabt hat, erfahren wir nur bei Apollod. *Bibl.* III, 9, 2 : ἐν τῷ ἐπὶ Πελίᾳ τεθέντι ἀγῶνι ἐπάλαισε [Ἀταλάντῃ] Πηλεῖ καὶ ἐνίκησεν und III. 13, 3 : ἀγωνίζεται [Πηλεὺς] δὲ καὶ ἐπὶ Πελίᾳ ἀγῶνα, πρὸς Ἀταλάντην διαπαλαίσας. Als Ersatz aber für die sonst fehlende literarische Tradition haben wir die große Anzahl von Bildern auf Vasen des schwfig. Stiles, welche die Sage darstellen. Immerwahr zählt deren nicht weniger als acht auf[1]. Das zeigt die Beliebtheit dieses Mythos in vorbakchylideischer Zeit. Ein Ringkampf aber ist keine Übergabe, von der Welcker spricht.

Betrachtet hingegen Welcker den Mann rechts, der die Lanze hält, als Mopsos, dann ist die Übergabe durchaus nicht gekennzeichnet. Auch ist dann die männliche Figur, die die rechte Hand der Atalante ergriffen hat, Peleus, und dieser ist dann keineswegs ein Zuschauer.

Zu der Erklärung Kuehnert's bemerken wir folgendes : Wenn auf diesem Gemälde Kopf und Fell des Ebers das Eigentum der Atalante sind, so muß die Jägerin diesen Siegespreis von Meleagros, der denselben immer für sich beansprucht hat, empfangen haben. Das setzt aber wohl ein Liebesverhältnis zu der Heroine voraus und so hätten wir, scheint uns, als Hintergrund dieser bildlichen Darstellung uns die Version des Eur. zu denken, in der die Handlung auf diesem Liebesverhältnis aufgebaut ist. Aus den früher angeführten Gründen halten wir es für sehr unwahrscheinlich, daß die Sage diese Wendung, wie Eur. sie gibt, so lange vor ihm schon erhalten habe (denn die Vase gehört sicher noch ins VI. Jahrh.).

Fell und Kopf aufzufassen als das ἆθλον ἐν μέσῳ κείμενον[2] ist allerdings nicht unmöglich an sich, aber in der ganzen Überlieferung gibt es gar nichts, das darauf schließen ließe.

Wie ist dann das Vasengemälde zu erklären ?

Wir müssen gestehen, daß auch wir eine vollständig befriedigende Lösung nicht gefunden haben. Das Bild aber

[1] Vgl. Immerwahr, a. a. O., S. 69 f.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Meleagros », Sp. 2611.

steht unter den vielen schwfig. Darstellungen des Ringkampfes zwischen Peleus und Atalante, welche aus dem Altertum uns bis jetzt bekannt sind [1], einzig in seiner Art vor uns. Dieser Umstand allein schon erregt Bedenken gegen Schlüsse, die man aus diesem einzigen Bild für die Entwicklung der Sage ziehen wollte. Wir möchten nur folgende Vermutung aufstellen : könnte Kopf und Fell des Ebers hier nicht einfach eine Reminiscenz sein an die Kalyd. Jagd, an welcher Atalante und Peleus beide sich beteiligten, zumal wenn man bedenkt, daß dieses Bild zu einer Zeit entstanden ist, wo offenbar beide : die Kalyd. Jagd und der Ringkampf zwischen Peleus und Atalante, beliebte Themata für Vasenmaler waren ?

Unter die Teilnehmer an der Jagd, mit der man gern später die bedeutendsten Helden in Verbindung brachte, wurde auch Melanion aufgenommen und ebenfalls die mit ihm unzertrennlich verbundene Atalante, was um so leichter geschehen konnte, als sie seit jeher in der Sage die Rolle einer berühmten Jägerin spielte [2]. Oder wenn wir mit Wilamowitz [3] und Escher [4] vermuten, daß die Sage von Atalante's Eberjagd ursprünglich in Arkadien heimisch war und neben der Sage der Kalyd. Jagd selbständig bestand, ja vielleicht ihre ältere Form war [5], dann wäre die Aufnahme der Heroine unter die Teilnehmer an der Kalyd. Eberjagd, noch einfacher. Atalante war von hervorragender Schönheit. Dieser Umstand, daß eine einzige weibliche Teilnehmerin vorhanden war, führte dazu, zwischen dieser und dem Hauptheldeu Meleagros ein Liebesverhältnis zu statuieren, eine Auffassung, die äußerlich darin zum Ausdruck kam, daß Meleagros die Beute, welche ihm, dem Hauptheldeu, zufiel, seiner Geliebten schenkte. Um dieser Auszeichnung, deren

[1] Immerwahr, a. a. O., S. 69 : « octo vasa figuris nigris picta adhuc aut edita aut descriptionibus nota sunt », welche nämlich den Ringkampf zwischen Atalante und Peleus darstellen.

[2] Vgl. die lehrreichen Ausführungen von Escher über Atalante als Jägerin bei Pauly-Wissowa, *Realencyklopedie des klass. Altert.* II, 1891.

[3] Vgl. Wilamowitz, *Euripides' Herakles* [2], Berlin 1895, B. I, S. 302.

[4] Vgl. Pauly-Wissowa, a. a. O., 1892.

[5] Vgl. die Münzbilder Atalante mit einem Eber darstellend, Pauly-Wissowa, a. a. O.

eigentliches Motiv die Liebe des Meleagros zu Atalante war, auch eine gewisse Begründung zu geben, ließ man sie zwar den Eber nicht töten — denn das war von altersher dem Meleagros vorbehalten — aber zuerst treffen. Melanion, ihr früherer Geliebter, muß damit wohl aus der Reihe der Teilnehmer ausgeschieden sein. Wegen dieser Zuweisung der Beute an jene Jungfrau entstand dann der Kampf zwischen Kureten und Kalydoniërn (=Aitolern). Somit wurde hier der Mittelpunkt der ganzen Handlung gegenüber der alten epischen Sagenwendung vollständig verschoben. Diesen Schritt tat nach unserer Ansicht zuerst Eur., wie wir ausführten.

So etwa stellen wir uns die Entwicklung der Sage — was die Aufnahme der Atalante anbelangt — vor.

Wir gelangen also auf einem ganz andern Wege zur Ansicht Immerwahr's a. a. O., S. 12, und gewinnen damit einen neuen Beweis für die Wahrscheinlichkeit derselben in diesem Stück : « Apparet Phrynichum amorem Atalantae nondum causam interitus Meleagri constituisse, nam a posthomericis poetis epicis haec fabulae Chalydonicae forma nondum inventa est . . . Neque etiam Sophoclis « Meleagrum » amorem Atalantae tractasse ». So kommen wir auf Eur. als Erfinder dieser Sagenwendung.

Bakch. hat, was die Atalante anbelangt, die epische Version.

Für das Verhältnis der Atalante zu Artemis oder resp. ihre Identifizierung, vergl. Immerwahr, a. a. O. II, Escher, Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Atalante » ; Kuehnert, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Meleagros ».

Die Ergebnisse unserer Untersuchungen für die Entwicklung des Meleagrosmythos mit Rücksicht auf Bakch. können wir folgendermaßen zusammenfassen :

I. Was die Art und Weise des Todes des Meleagros anbelangt, so ist darin die Darstellung des Bakch. von der frühesten uns erreichbaren, der epischen, vollständig verschieden. Durch diesen Umstand gestaltet sich der Mythos in diesem Teil wesentlich anders, so daß in der Erzählung des Phoinix, I, 529 ff. die Bakchylideische Version nicht ohne weiteres an Stelle der homerischen treten könnte.

II. Was die Stellung der Atalante in der Sage betrifft, so stimmt Bakch. mit dem Epos darin überein, daß auch er die Heroine nicht erwähnt, woraus hervorzugehen scheint, daß dieselbe, wenigstens damals, keine bedeutende Rolle im Meleagrosmythos spielte. (Eur. war es wahrscheinlich, der sie durch das Liebesverhältnis zwischen ihr und Meleagros in den Mittelpunkt des Mythos rückte.)

Für den Gesamtmythos bildet somit zwischen der altepischen und der Euripideischen Version die Bakchylideische ein Zwischenglied.

II.

Die Herakles-Deianeirasage.

Im I. Artikel haben wir die im Gedicht V des Bakch. vorkommende Deianeira-Episode nur kurz erwähnt. Wir haben sie für jetzt aufgespart, um sie mit einem anderen Teile derselben Sage in Zusammenhang zu behandeln, nämlich dem Tod des Herakles, den unser Lyriker im Gedicht XV [XVI] kurz berührt. Wir sahen oben, daß auf die Frage des Herakles in der Unterwelt, wer den Meleagros getötet habe, dieser ihm sein Schicksal erzählt. Herakles antwortet darauf, V. V. 100 ff., « für den Sterblichen ist das Beste, nicht geboren zu werden (φῦναι) und nicht zu schauen der Sonne Licht. Allein, keinen Gewinn bringt es, darüber zu jammern, sondern es gilt über das zu sagen, was man auch verwirklichen kann ». Und den Helden Meleagros bewundernd, fragt Herakles ihn, ob er, Meleagros, daheim im Hause des kriegerischen Oineus, nicht eine unvermählte Schwester habe, die ihm gleiche an Wuchs, φυὰν ἀλιγκία, V. 108; die möchte er sich dann gern als λιπαρὰν ἄκοιτιν nehmen. Darauf erwidert Meleagros.

172. « λίπον χλωραύχενα
ἐν δώμασι Δαϊάνειραν,
νῆϊν ἔτι χρυσέας
Κύπριδος θελξιμβρότου ».

« Ich ließ daheim Deianeira mit weißem Nacken, noch unkundig der goldnen, die Menschen bezaubernden, Kyprischen Göttin ».

Hier bricht Bakch. die Erzählung ab mit den Worten:

176. « λευκώλενε Καλλιόπα,
στᾶσον εὐποίητον ἅρμα
αὐτοῦ· »

« O weißarmige Kalliope, halte hier ein den schönangefertigten Wagen ».

Im Gedichte XV [XVI] erwähnt er dann den Tod des Herakles. Nachdem er in dem, leider verstümmelten, Prolog [1] die Festgenossen zum aufmerksamen Zuhören aufgefordert und Apollon angerufen hat, heißt es weiter V. 13 ff. : « Zunächst singen wir, wie Amphitryons Sohn das brennende Oichalia verließ und an den umtosten Strand kam. Dort rüstete er sich, dem in den Wolken wohnenden Kenäischen Zeus von der Beute neun dumpfbrüllende Stiere zu opfern und zwei dem meeraufwühlenden, erdebezwingenden Gotte und der schrecklich blickenden Jungfrau Athena, eine noch nicht ins Joch gezwungene, hochgehörnte Kuh. Da flößte ein unbezwingbarer, unwiderstehlicher Dämon der Deianeira tränenreiche, kluge List ein, nachdem sie die tiefbetrübende Nachricht vernommen, daß der furchtlos kämpfende Sohn des Zeus die weißarmige Iole als Gemahlin in sein glänzendes Haus schickte. Ach, die Unglückselige ! Ach, die Arme ! was ersann sie ! Die des Neides weitreichende Gewalt stürzte ihn ins Verderben und der dunkle Schleier der künftigen Ereignisse, damals als sie am rosenfarbigen Lykornas von Nessos den unheilvollen Zauber empfing ».

Soviel ist uns erhalten ; daß der Dichter den Mythos weiter ausgeführt habe, kommt uns unwahrscheinlich vor ; jedenfalls steht uns nur dieses Stück für unsere Untersuchungen zur Verfügung. Offenbar gibt auch hier Bakch. nur die Hauptzüge, und er setzt die Sage im Ganzen als allgemein bekannt voraus.

Obwohl die Angaben summarisch sind, so wollen wir doch versuchen, mit Hilfe derselben einigermaßen festzustellen, wie sich die alte Fassung der Sage bis auf Bakch. gestaltet hat.

Der Dichter gibt uns von der ganzen Herakles-Deianeira-sage nur den Anfang, nämlich den Anlaß für die Fahrt des Herakles in das Gebiet des Königs Oineus (V. 100 ff.), und das Ende, nämlich den Tod des Herakles (XV [XVI] 13 ff.)

[1] Vgl. H. Jurenka : « *Die neu aufgefundenen Lieder des* Bakch. Wien 1908, S. 110 ff.

Die dazwischen liegenden Ereignisse erwähnt er nicht : er spielt nur an auf das Nessos-Abenteuer (XV [XVI] 34 f.) Den Anlaß zunächst, weshalb Herakles nach Kalydon geht, bildet nach Bakch. seine Zusammenkunft mit Meleagros in der Unterwelt. Diese Erzählung bestätigt dasjenige, was uns schon bekannt war aus *Schol.* Φ. 194 von Pind. : Ἡρακλῆς εἰς Ἅιδου κατελθὼν ἐπὶ τὸν Κέρβερον συνέτυχε Μελεάγρῳ, τῷ Οἰνέως, οὗ καὶ δεηθέντος γῆμαι τὴν ἀδελφὴν Δηϊάνειραν, ἐπανελθὼν εἰς φῶς ἔσπευσεν εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Οἰνέα ..... ἡ ἱστορία παρὰ Πινδάρῳ.

Man sieht aber den Unterschied : nach dem *Schol.* hätte Pind. die Sache so dargestellt, als habe Meleagros den Herakles gebeten, er möge seine Schwester Deianeira heiraten ; nach Bakch. bittet Herakles den Meleagros um die Hand seiner Schwester. Welche Version die ältere ist, hat sich bis jetzt nicht entscheiden lassen. C. Robert [1] meint, die Pindarische sei die ursprünglichere, da das Einfachere und Naivere im allgemeinen das Frühere zu sein pflegt ; er hält es aber für vermessen Bestimmtes behaupten zu wollen. Wir kennen leider das Gedicht nicht, in dem Pind. die Sage behandelt, aber, wenn Wilamowitz behauptet : Bakch. habe dieselbe vertuscht [2], so dürfte dieses Urteil doch sicher zu strenge sein. Die Fassung, welche unser

[1] *Hermes*, B. XXXIII, S. 152.

[2] *Gött. Gel. Anz.* B. CLX, S. 157. « Wer Ehrfurcht hat für den alten Helden, muß doch einsehen, daß die Sage den Meleager als den höchsten Helden der Vorzeit dem Dorerhelden entgegenstellt, und daß der zu früh geschiedene in Bewunderung für den, der den Rückweg zum Lichte finden kann, und in Fürsorge für die Schwester, die daheim dem Drängen des wüsten Freiers ausgesetzt ist, dem der Bruder nicht wehren kann, demjenigen den Antrag machen mußte, der allein dem Acheloos gewachsen war ; so hat Pindar erzählt ». Damit zieht Wilamowitz indirekt auch das Urteil zurück, das er 1884 bezüglich des *Schol.* Φ 194, über Pind. ausgesprochen hat. Er sagte damals : *Hom. Untersuchungen*, Berlin, 1884, S. 223, Anmerkung : « Meleagros trifft auch Herakles im Hades, Apoll. II. 5, 11 ; wozu das dient, lehrt das Schol. zu Φ 199 : eine Bitte des Meleagros soll die Werbung um dessen Schwester motivieren. Es ist also eine sekundäre Erfindung ; daß am Schluß des Ilias-Scholions ἡ ἱστορία παρὰ Πινδάρῳ steht, kann nicht darauf bezogen werden ». Nach der Erzählung von Bakch. V, ist diese Behauptung kaum mehr haltbar. Vgl. auch P. Friedlaender, *Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1907, S. 71. erschienen als 19. Heft der *Philol. Untersuchungen*, herausgegeben von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Berlin.

Dichter bietet, kann erst richtig, innerhalb des Gedichtes, in dem er sie gibt, beurteilt werden, und da paßt sie sehr gut hinein, ja besser als die Pindarische. Herakles zeigt überall eine große Bewunderung für den starken kriegerischen Meleagros. Begeistert für den Helden möchte er in engere Beziehung zu ihm treten [1]. Nach C. Robert enthält auch Plin. *Nat. Hist.*, XXXV, 69 : « idem [Parrhasius] pinxit .... et in una tabula, quae est Rhodi, Meleagrum Herculem, Persea » die Begegnung von Herakles mit Meleagros im Hades. Er sagt [2] : « Wenn wir hören, daß Parrhasios auf einem Bilde Meleager, Herakles und Perseus dargestellt habe, so kann dies doch schlechterdings nur ein Gespräch gewesen sein, das Herakles im Hades mit seinem Ahnherrn und dem Kalydonischen Helden führt, der ihm seine Schwester zum Weibe verspricht ».

Pind. und Bakch. vertreten somit eine andere Meinung als Kephalion bei Malalas, S. 104 [3]. Nach dessen Auffassung ruft Oineus den Herakles, indem er ihm die Hand seiner Tochter verspricht, zu Hilfe gegen Acheloos, der dieselbe heimlich verführt hatte, und ihn bekriegte, weil er ihm die Herrschaft verweigerte.

Bei Apollod. II, 7, 5 und Diod. IV, 34 erfahren wir nicht, daß Herakles nach dem Gespräch mit Meleagros in der Absicht nach Kalydon gekommen sei, sich mit Deianeira zu vermählen. Zwar erwähnt Apollod. II, 5, 12, wo er Herakles im Hades darstellt, seine dortige Begegnung mit Meleagros, aber nur insofern, als dieser und Medusa nicht vor der Gestalt desselben fliehen. Und Diod., a. a. O., erwähnt ausdrücklich : ἔγημε Δηιά-

[1] M. Croiset, in *Mélanges* von H. Weil, Paris 1898, S. 74 sagt auch : « Heraclès était donc [bei Pindar] le premier personnage de la scène ; c'était sur lui que le poète appelait l'attention . . . Chez Bacchylide la relation est renversée. C'est Méléagre qui est au premier plan . . . Si Bacchylide, comme on est tenté de le croire, est l'imitateur, il a pensé sans doute et avec raison, qu'en modifiant ainsi le caractère de la scène il se l'appropriait pleinement. »

[2] C. Robert, *Bild und Lied*, Berlin 1881, S. 45.

[3] Vgl. für die Fragmente C. Müller F. H. G. III., S. 631. Obgleich das Zeugnis dieses späteren Fabulisten durchaus nicht auf gleiche Stufe gesetzt werden darf, wie das des Pind. und Bakch., so geben wir es doch der Vollständigkeit halber, und der von uns befolgten Methode gemäß.

νειραν τὴν Οἰνέως, τετελευτηκότος ἤδη Μελεάγρου. Beide setzen also den Tod des Kalydonischen Helden voraus. Und weil Apollod. und Diod. in der ganzen Erzählung dieser Sage sehr übereinstimmen – wie das später an einem anderen Beispiele noch klarer werden wird — und weil Apollod. den Herakles im Hades mit Meleagros zusammentreffen läßt, als jener den Kerberos heraufholen will, so hat wohl auch Diod. den Tod des Meleagros, von dem er spricht [τετελευτηκότος ἤδη Μελεάγρου] vor Herakles' Hadesfahrt angesetzt. Insofern stimmen sie also mit Pind., a. a. O., und Bakch. V überein. Nach dem Thebanischen Lyriker bricht Herakles, sofort nach seinem Unterhalt im Hades mit Meleagros über dessen Schwester zum König Oineus auf. *Schol.* Φ. 194, erzählt: ἐπανελθὼν εἰς φῶς ἔσπευσεν εἰς Αἰτολίαν πρὸς Οἰνέα, also mit der Absicht die Deianeira zu heiraten. Obgleich wir bei Bakch. ausdrückliches über die Fahrt des Herakles nach Aitolien nichts erfahren, so dürfen wir wohl annehmen, daß auch die ihm vorliegende Fassung der Sage diesen Zug enthalten hat, der damals bereits der Sage angehörte und das auch in der Bakchylideischen Vorlage das Motiv des Zuges nach Aitolien die Werbung um die Königstochter war. Ist der Bericht des Scholiasten über Pind. richtig, so sehen wir daraus, wie die Episode zu der Hadesfahrt des Herakles hinzugekommen ist; und wir dürfen wohl sagen, zum damals schon abgeschlossenen Dodekathlos, an dessen letzter Stelle wir die Hadesfahrt des Helden vermeldet finden. Er mußte ja, nachdem er hinaufgestiegen war, zunächst dem Eurystheus, der ihm die Aufgabe gestellt, über deren Ausführung berichten; und nach der Überlieferung hat Herakles, als er seinem Herrn den Kerberos gezeigt hatte, diesen wieder in die Unterwelt zurückgeführt. Er konnte also nicht ἐπανελθὼν εἰς φῶς σπεύδειν εἰς Αἰτωλίαν.

Über den Ringkampf mit Acheloos, dem Flußgott über die Zeit, wie lange Herakles nach der Vermählung in Aitolien geblieben (Diod. IV, 36) und weshalb er mit Deianeira nach Trachis gekommen sei (vgl. Soph. *Trach.* 38, Apollod. II. 7, 6, Diod. IV, 36, 2) erfahren wir bei Bakch. nichts. Wir wenden uns deshalb der Darstellung von dem Tode des Herakles zu.

Um festzustellen, welche Stufe in der Entwicklung der Sage die Erzählung unseres Lyrikers repräsentiert, müssen wir untersuchen wie seine Vorgänger in der Literatur den Mythos dargestellt haben. Dazu wird es notwendig sein — wie es sich nachher zeigen wird und namentlich in unserem Fall — auch die späteren literarischen Erzeugnisse heranzuziehen und zu prüfen, weil in denselben vielleicht eine alte, bisher, infolge der lückenhaften primären Überlieferung, verschollene Version enthalten ist.

Wir haben da, chronologisch vorgehend, zunächst die Οἰχαλίας ἅλωσις zu erwähnen, ein Gedicht des sogenannten epischen Zyklus, welches uns leider nur dem Namen nach bekannt ist und meist dem Kreophylos von Samos zugeschrieben wird [1].

Es folgt dann Archilochos, der die Sage wohl ausführlich behandelt haben muß, was wir noch aus den spärlichen Überresten erschließen können, welche durch andere Schriftsteller auf uns gekommen sind. Das *Schol.* Apoll. Rhod. I, V. 1212 Ἡρακλῆς γήμας Ληϊάνειραν τὴν Οἰνέως θυγατέρα καὶ διάγων ἐν Καλυδῶνι ἐν συμποσίῳ κύαθον ᾔτει τὸν οἰνοχόον, Ἀρχιτέλους δὲ παῖδα πλήξας κονδύλῳ ἀνεῖλεν, ὅτι αὐτῷ τὰ ποδάνιπτρα ὕδατα ἀγνοῶν ἐπὶ τῶν χειρῶν ἐπέχεεν. φεύγων οὖν τὸν φόνον καὶ σὺν τῇ γαμετῇ στελλόμενος ἀνεῖλεν ἐν Εὐήνῳ ποταμῷ Νέσσον Κένταυρον, ὡς καὶ Ἀρχίλοχος ἱστορεῖ [2]. Und *Schol.* Φ. 237: Ἀρχίλοχος μὲν οὐκ ἐτόλμησεν Ἀχελῶον ὡς ποταμὸν Ἡρακλεῖ συμβαλεῖν, ἀλλ' ὡς ταῦρον [3]. Ferner Bergk, P. L. G.[4], S. 475, 38: Ἀμισθὶ γάρ σε πάμπαν οὐ διάξομεν [4], was betrachtet wird als Worte des Nessos an Deianeira [5]. Endlich sagt Dio Chrysost. von ihm in seiner 61. Rede, welche « Nessos oder Deianeira » betitelt ist: man tadle Archilochos, weil er die Deianeira darstellt ἐν τῷ βιάζεσθαι ὑπὸ τοῦ Κενταύρου πρὸς τὸν Ἡρακλέα

[1] Vgl. aber hierüber G. Welcker, *der epische Cyklus*, 2 Bde. 2. Aufl. Bonn, 1865-82, I, S. 219 ff. und zuletzt P. Friedlaender a. a. O., S. 68 (rec. *Museum*, Maandblad voor philol. en gesch. Leiden Nov. 1908. Sp. 66 ff.)

[2] Vgl. Theod. Bergk. P. L. G.[4], Lipsiae 1843, S. 494, 136 (126).

[3] P. L. G.[4], S. 494, 137 (129).

[4] Elmsley schreibt διδάξομεν.

[5] Vgl. Wagner in Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos » Sp. 280, der darin F. W. Schneidewin (*Philol.* Bd. I, S. 148 ff.) folgt.

ῥαψῳδοῦσαν ἀναμιμνήσκουσαν τῆς τοῦ Ἀχελῴου μνηστείας καὶ τῶν τότε γενομένων, ὥστε πολλὴν σχολὴν εἶναι τῷ Νέσσῳ ὅ τι ἐβούλετο πρᾶξαι.

Auch dem Aisch. war die Sage bekannt, wie aus einem Fragment hervorgeht, das uns bei Strabo, X, 447 überliefert ist und nach ihm aus dem Drama Γλαῦκος πόντιος stammt. Es lautet:

Εὐβοΐδα καμπὴν ἀμφὶ Κηναίου Διὸς
ἀκτήν, κατ' αὐτὸν τύμβον ἀθλίου Λίχα [1].

Hier finden wir ausdrücklich den Euböischen Strand des Kenaischen Zeus erwähnt, wie bei Bakch., und zwar in Verbindung mit dem τύμβος des unglücklichen Lichas, der ja nach Überreichung des verhängnisvollen Kleides der Deianeira, von Herakles ins Meer geschleudert wird.

Wir kommen jetzt zu Bakch., von dessen Erzählung wir oben eine Übersetzung gaben.

Wie man sieht, sind die erhaltenen Angaben jener Dichter, welche vor Bakch. die Herakles-Deianeirasage behandelten, zu dürftig, um aus denselben einen Vergleich darstellen zu können mit der Bakchylideischen Darstellung. Wir sind daher darauf angewiesen, die spätere Literatur, welche ausführliche Erzählungen von unserm Mythos bietet, für unsere Untersuchung heranzuziehen. Und da haben wir von einem jüngern Zeitgenossen des Bakch., von Soph. das Drama « *die Trachinierinnen* » erhalten, welches, da unsere Sage demselben zu Grunde liegt, für unsere Zwecke sehr wichtig ist.

Ferner finden wir den Tod des Herakles ausführlich beschrieben bei Apollod. II, 7, 6, ff. und Diod. IV, 36. Die Erzählungen dieser beiden Schriftsteller weisen eine auffallende Übereinstimmung auf. Um dies zu zeigen und da wir öfters auf sie Rücksicht nehmen müssen, lassen wir sie hier nebeneinander in Wortlaut folgen. Beide erzählen zuerst, wie Herakles mit seiner Gattin von Kalydon flieht wegen des vom Helden unabsichtlich herbeigeführten Todes des dienenden Knaben Eunomos (Eurynomos nach Diod. IV. 36, 2) beim Mahle des Oineus; dann heißt es weiter:

[1] Aug. Nauck T. G. F. Lipsiae. Teubner, 1889, S. 12. Fragment. 30.

bei Diod. IV, 36.

ἐπεὶ δὲ πορευόμενος ἦλθε πρὸς τὸν Εὐηνὸν ποταμόν, κατέλαβε Νέσσον τὸν Κένταυρον μισθοῦ διαβιβάζοντα τὸν ποταμόν. οὗτος δὲ πρώτην διαβιβάσας τὴν Δηιάνειραν, καὶ διὰ τὸ κάλλος ἐρασθείς, ἐπεχείρησε βιάσασθαι ταύτην. ἐπιβοωμένης δ' αὐτῆς τὸν ἄνδρα, ὁ μὲν Ἡρακλῆς, ἐτόξευσε τὸν Κένταυρον, ὁ δὲ Νέσσος μεταξὺ μισγόμενος, καὶ διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς πληγῆς εὐθὺς ἀποθνῄσκων, ἔφησε τῇ Δηιανείρᾳ δώσειν φίλτρον, ὅπως μηδεμιᾷ τῶν ἄλλων γυναικῶν Ἡρακλῆς θελήσῃ πλησιάσαι. παρεκελεύσατο οὖν λαβοῦσαν τὸν ἐξ αὐτοῦ πεσόντα γόνον, καὶ τούτῳ προσμίξασαν ἔλαιον καὶ τὸ ἀπὸ τῆς ἀκίδος ἀποστάζον αἷμα, χρῖσαι τὸν χιτῶνα τοῦ Ἡρακλέους. οὗτος μὲν οὖν ταύτην τὴν ὑποθήκην δοὺς τῇ Δηανείρᾳ παραχρῆμα ἐξέπνευσεν. ἡ δὲ κατὰ τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ Νέσσου παραγγελίαν εἰς ἄγγος ἀναλαβοῦσα τὸν γόνον, καὶ τὴν ἀκίδα βάψασα, λάθρᾳ τοῦ Ἡρακλέους ἐφύλαττεν.

bei Apollod. II, 7, 6.

ἄγων δὲ Δηιάνειραν ἐπὶ ποταμὸν Εὔνηον ἦκεν. ἐν ᾧ καθεζόμενος Νεσσος ὁ Κένταυρος τοὺς παριόντας διεπόρθμευε μισθοῦ, λέγων παρὰ θεῶν τὴν πορθμείαν εἰληφέναι διὰ δικαιοσύνην. αὐτὸς μὲν οὖν Ἡρακλῆς τὸν ποταμὸν διῆει, Δηιάνειραν δὲ μισθοῦ αἰτηθεὶς ἐπέτρεψε Νέσσῳ διακομίζειν. ὁ δὲ διαπορθμεύων αὐτὴν ἐπεχείρει βιάζεσθαι. τῆς δὲ ἀνακραγούσης αἰσθόμενος ὁ Ἡρακλῆς ἐξελθόντα Νέσσον ἐτόξευσε εἰς τὴν καρδίαν. ὁ δέ μέλλων τελευτᾶν προσκαλεσάμενος ⟨Δηιάνειραν⟩ εἶπεν, εἰ θέλοι φίλτρον πρὸς Ἡρακλέα ἔχειν, τόν τε γόνον ὃν ἀφῆκε κατὰ τῆς γῆς, καὶ τὸ ῥυὲν ἐκ τοῦ τραύματος τῆς ἀκίδος αἷμα συμμῖξαι. ἣ δὲ ποιήσασα τοῦτο ἐφύλαττε παρ' ἑαυτῇ.

Es wird nun erzählt, wie Herakles mit seiner Gemahlin nach Trachis kommt, wo sie von Keyx aufgenommen werden; ferner wie Herakles von Trachis gegen andere Völkerschaften zu Felde zieht, wie er endlich Oichalia erobert und nach Trachis zurückkehrt. Es geht dann weiter:

bei Diod. IV, 37 f.

λαβὼν δὲ καὶ τὴν Ἰόλην αἰχμάλωτον ἀπῆλθε τῆς Εὐβοίας ἐπὶ τὸ

bei Apollod. II, 7, 7 ff.

....καὶ λαφυραγωγήσας τὴν πόλιν, ἦγεν Ἰόλην αἰχμάλωτον. καὶ προσ-

ἀκρωτήριον τὸ καλούμενον Κηναῖον. 38. Ἐνταῦθα δὲ θυσίαν ἐπιτελῶν ἀπέστειλε Λίχαν τὸν ὑπηρέτην εἰς Τραχῖνα πρὸς τὴν γυναῖκα Δηιάνειραν· τούτῳ δὲ προστεταγμένον ἦν αἰτῆσαι χιτῶνα καὶ ἱμάτιον, οἷς εἰώθει χρῆσθαι πρὸς τὰς θυσίας. ἡ δὲ Δηιάνειρα πυθομένη τοῦ Λίχα τὴν πρὸς Ἰόλην φιλοστοργίαν καὶ βουλομένη πλέον ἑαυτὴν ἀγαπᾶσθαι τὸν χιτῶνα ἔχρισε τῷ παρὰ τοῦ Κενταύρου δεδομένῳ πρὸς ἀπώλειαν φίλτρῳ. ὁ μὲν οὖν Λίχας ἀγνοῶν περὶ τούτων ἀπήνεγκε τὴν ἐσθῆτα πρὸς τὴν θυσίαν· ὁ δὲ Ἡρακλῆς ἐνδὺς τὸν κεχριμένον χιτῶνα, καὶ κατ' ὀλίγον τῆς τοῦ σηπτικοῦ φαρμάκου δυνάμεως ἐνεργούσης, περιέπεσε συμφορᾷ τῇ μεγίστῃ. τῆς γὰρ ἀκίδος τὸν ἐκ τῆς ἐχίδνης ἰὸν ἀνειληφυίας, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ χιτῶνος διὰ τὴν θερμασίαν τὴν σάρκα τοῦ σώματος λυμαινομένου, περιαλγὴς γενόμενος ὁ Ἡρακλῆς τὸν μὲν διακονήσαντα Λίχαν ἀπέκτεινε, τὸ δὲ στρατόπεδον ἀπολύσας ἐπανῆλθεν εἰς τὴν Τραχῖνα. ἀεὶ δὲ μᾶλλον τῇ νόσῳ βαρυνόμενος αὐτὸς μὲν ἀπέστειλεν εἰς Δελφοὺς Λικύμνιον καὶ Ἴόλαον ἐπερωτήσοντας τὸν Ἀπόλλωνα τί χρὴ περὶ τῆς νόσου πράττειν, Δηιάνειρα δὲ τὸ μέγεθος τῆς Ἡρακλέους συμφορᾶς καταπεπληγμένη, καὶ συνειδυῖα ἑαυτῇ τὴν ἁμαρτίαν, ἀγχόνῃ τὸν βίον κατέστρεψεν.

ὁρμισθεὶς Κηναίῳ τῆς Εὐβοίας ἀκρωτηρίῳ Διὸς Κηναίου βωμὸν ἱδρύσατο. μέλλων δὲ ἱερουργεῖν εἰς Τραχῖνα τὸν κήρυκα ἔπεμψε λαμπρὰν ἐσθῆτα οἴσοντα. παρὰ δὲ τούτου τὰ περὶ τὴν Ἰόλην Δηιάνειρα πυθομένη, καὶ δείσασα μὴ ἐκείνην μᾶλλον ἀγαπήσῃ, νομίσασα ταῖς ἀληθείαις φίλτρον εἶναι τὸ ῥυὲν αἷμα Νέσσου, τούτῳ τὸν χιτῶνα ἔχρισεν. ἐνδὺς δὲ Ἡρακλῆς ἔθυεν. ὡς δὲ θερμανθέντος τοῦ χιτῶνος ὁ τῆς ὕδρας ἰὸς τὸν χρῶτα ἔσηπε, τὸν μὲν Λίχαν τῶν ποδῶν ἁράμενος κατηκόντισεν, τὸν δὲ χιτῶνα ἀπέσπα προσπεφυκότα τῷ σώματι· συναπεσπῶντο δὲ αἱ σάρκες αὐτῷ. τοιαύτῃ δὲ συμφορᾷ κατασχεθεὶς εἰς Τραχῖνα ἐπὶ νεὼς κομίζεται. Δηιάνειρα δὲ αἰσθομένη τὸ γεγονὸς ἑαυτὴν ἀνήρτησεν. Ἡρακλῆς δὲ ἐντειλάμενος Ὕλλῳ, ὃς ἐκ Δηιανείρας ἦν αὐτῷ παῖς πρεσβύτερος, τὴν Ἰόλην ἀνδρωθέντα γῆμαι, παραγενόμενος εἰς Οἴτην ὄρος (ἔστι δὲ τοῦτο Τραχινίων), ἐκεῖ πυρὰν ποιήσας ἐκέλευεν ἐπιβάντος ὑφάπτειν. μηδενὸς δὲ τοῦτο πράττειν ἐθέλοντος. Ποίας παρίων κατὰ ζήτησιν ποιμνίων, ὑφῆψε. τούτῳ καὶ τὰ τόξα ἐδωρήσατο Ἡρακλῆς. καιομένης δὲ τῆς πυρᾶς λέγεται νέφος ὑποστὰν μετὰ βροντῆς αὐτὸν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι.

Nach Diod. sagte der Gott, man solle Herakles auf den Oitaberg bringen und neben ihm einen Scheiterhaufen errichten ; für das Übrige werde Zeus sorgen. — Man tut also und Herakles, der, sein Los kennend, auf den Scheiterhaufen gestiegen ist, ruft jeden, der in die Nähe kommt herbei, um denselben anzustecken. Nur Philoklet [1] läßt sich überreden, dem dann Herakles zum Dank dafür seine Pfeile schenkt. Sofort fallen auch Blitze hinein und der Scheiterhaufen wird vollständig verzehrt. Als man dann die Gebeine sammeln will und keine findet, nimmt man an, daß Herakles τοῖς χρησμοῖς ἀκολούθως unter die Götter aufgenommen worden sei.

Ausführlich wird unsere Sage noch erzählt bei Hyg. *Fab.* 34 *Nessos :* 35 *Jole ;* 36 *Deianeira* [2] ; Ovid, *Met.* IX, 1-273, und Seneca., *Herc. Oet. ;* endlich Kephalion bei Malalas [3]. Der Vollständigkeit halber erwähnen wir dann noch folgende Stellen, an denen gelegentliche Bemerkungen oder kurze Angaben über unsere Sage oder über Teile derselben sich finden : Strabon, I, 2, 5 (10 C 451) [4] ; Lukian, *de salt.* 50 [5] ; Verg. *Aen.* VIII. 300 ; *Schol.* Stat. *Theb.* XI, 235 ; Quint. Smyrn. *posthom. libri.* E., 644 ff. und ς. 283 ff.

Wenn wir die literarische Tradition prüfen, so ergibt sich, daß die Divergenzen zwischen den verschiedenen Darstellungen nur nebensächliche Dinge betreffen und daß die Sache nicht so liegt, wie etwa in der Meleagrossage, in der der Kern des Mythos im Laufe der Zeit sich vollständig verschoben hat. Wir wollen versuchen das näher zu zeigen.

[1] Nach Apollod. a. a. O. ist es, wie wir sahen, Poias, der Vater des Philoktet.

[2] Hyg. erwähnt sie außerdem noch kurz *Fab.* 31 : « Centaurum, Nessum quod Deianeiram violare voluit, occidit [sc. Hercules] » ; *Fab.* 240 : « Deianeira, Oenei filia, Herculem, Jovis et Alcumenae filium, impulsu Nessi [occidit] » ; *Fab.* 243 : « Deianeira, Oenei filia, propter Herculem decepta Nesso, quod ei tunicam miserat, in qua conflagravit [sc. seipsam interfecit] ».

[3] C. Müller, F. H. G., III. S. 631.

[4] Strabon beschreibt den Lauf des Euenos und sagt dann : ἐκαλεῖτο δὲ Λυκόρμας πρότερον, καί ὁ Νέσσος ἐνταῦθα λέγεται πορθμεὺς ἀποδεδειγμένος ὑφ' Ἡρακλέους ἀποθανεῖν, ἐπειδὴ πορθμεύων τὴν Δηάνειραν ἐπεχείρει βιάσασθαι.

[5] εἶτα Νέσσον καὶ Δηανείρας ζηλοτυπίαν, ἐφ' ᾗ τὴν ἐν Οἴτῃ πυράν.

Die Überlieferung stimmt überein hinsichtlich des Angriffes, den der Kentaur Nessos auf die Deianeira verübt und hinsichtlich seiner Bestrafung von Herakles; nicht aber in der Angabe des genauen Ortes, wo die Handlung vor sich ging. Nach einigen (namentlich nach Soph. *Trach.* V. 565 ff. [1] und Hyg. *Fab.* 34 [2], Ovid. *Heroid.* IX, 140 ff. [3]) findet Angriff und Bestrafung des Kentauren mitten im Flusse statt — nach andern [4], und zwar nach den meisten, erlegt Herakles den Nessos mit seinem Pfeil, nachdem dieser Deianeira hinübergetragen hat. Endlich gibt es unter den angeführten Stellen solche, bei denen wir aus dem Text selbst nichts Bestimmtes über diesen Punkt erschließen können [5], und welche infolgedessen aus andern deutlichern zu erklären sind. Die Fassung, nach welcher die Bestrafung auf dem Ufer stattgefunden habe ist an sich schon die glaubhaftere, insofern wenigstens als wahrscheinlicher ist, daß Nessos das seiner Wunde entströmende, vergiftete Blut, den angeblichen Liebeszauber, der Deianeira erst auf dem Lande gegeben habe, sei es auch daß er noch im Fluße von Herakles getroffen wurde, etwa in der Nähe des Ufers.

Quilling hat sich mit diesem Problem näher beschäftigt [6],

[1] φέρων ἐπ' ὤμοις, ἥνικ' ἦν μέσῳ πόρῳ,
ψαύει ματαίαις χερσίν· ἐκ δ' ἦυσ' ἐγώ,
χὠ Ζηνὸς εὐθὺς παῖς ἐπιστρέψας χεροῖν
ἧκεν κομήτην ἰόν. Wir zitieren noch W. Dindorf-Mekler in der Teubneriana.

[2] . . . . . in flumine ipso violare voluit. Hoc Hercules, cum intervenisset et Deianira cum fidem eius implorasset, Nessum sagittis confixit.

[3] Semivir occubuit in letifero veneno.
Nessus, et infecit sanguis equinus aquas.

[4] Apollod. II, 7, 6: ὁ δὲ διαπορθμεύων αὐτὴν ἐπεχείρει βιάζεσθαι. τῆς δὲ ἀνακραγούσης αἰσθόμενος ὁ Ἡρακλῆς ἐξελθόντα Νέσσον ἐτόξευσεν εἰς τὴν καρδίαν.... τόν τε γόνον ὃν ἀφῆκε κατὰ τῆς γῆς.... Diod. IV, 36: οὗτος δὲ πρώτην διαβιβάσας τὴν Δηιάνειραν.... ὁ μὲν Ἡρακλῆς ἐτόξευσε τὸν Κένταυρον, ὁ δὲ Νέσσος.... Ov. *Met. IX*, 111 ff.

[5] So Archilochos, *Schol. Apoll. Rhod.* I, V. 1212 [Ἡρακλῆς] ἀνεῖλεν ἐν Εὐήνῳ ποταμῷ Νέσσον Κένταυρον. — ἐν Εὐήνῳ muß hier nicht *im* Euenos heißen, es kann auch *am* Euenos bezeichnen: vgl. ἐν τῷ λιμένι Xen. *An.* IV, 2, 1 am Hafen: ἐν Κύπρῳ ναυμαχεῖν Her. V, 515; οἱ μὲν ἐν Μαραθῶνι, Thuk. II, 34; ἡ ἐν Τροίᾳ μονή Plat. *Krat.* 395 u. a.

[6] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 282 ff. Absichtlich scheiden wir hier, um Verwirrungen vorzubeugen, die Frage aus. ob mit

auf das er einmal durch die erwähnte Verschiedenheit der literarischen Angaben geführt wurde, dann aber besonders durch die Tatsache, daß von den ältesten, uns erhaltenen Vasengemälden, welche die Episode darstellen, kein einziges eine Andeutung des Wassers bietet [1]. Denn ganz richtig bemerkt er : « es ist eine Selbsttäuschung, wenn man, wie es bisher vielfach geschah, diesen Wiederspruch zwischen der literarischen und monumentalen Tradition durch die Annahme zu erklären sucht, es hätten der sagengetreuen Widergabe des Vorganges auf engem Raum in der älteren Kunst Schwierigkeiten entgegengestanden, denn es bedarf nur eines Hinweises.... auf die bekannte, einfache Manier der archaischen Künstler das Wasser durch Wellenlinien, durch Fische und andere Tiere etc. anzudeuten ». Weil es sich bei Archilochos um die älteste, uns erreichbare Version der Sage handelt, so befaßt er sich mit den in den Fragmenten desselben erhaltenen Angaben. Durch seine Beweisführung [2] ist die Meinung Schneidewin's [3] mindestens stark erschüttert worden, welche die Vergewaltigung mitten im Strome verlegt. Es schließt Quilling, nachdem er die Beweise, welche jener vorbringt, als nicht stichhaltig dargestellt hat, daß diese Version, so weit wir sehen können, zuerst von Soph. um das J. 420 in die Literatur eingeführt worden sei [4].

Daß die Übergabe des angeblichen Liebeszaubers an Deianeira auf dem Lande geschah, oder wenigstens, daß dies die Auffassung der vorsophokleischen Zeit war, diese Annahme findet eine Stütze in der Erzählung des Bakch. : Es heißt V. 34 f. :

ὅτ' ἐπὶ ποταμῶι ῥοδόεντι Λυκόρμαι
δέξατο Νέσσου παρὰ δαιμόνιον τέρ[ας.

dem Ort, wo Herakles den Nessos tötet nl. im Flusse oder auf dem Lande, die Waffe, welche er gebraucht, zusammenhängt (Schwert, Keule oder Bogen), wie Quilling, a. a. O., das annimmt. Wir kommen darauf später näher zu sprechen.

[1] Vgl. a. a. O., Sp. 282.

[2] Vgl. a. a. O., Sp. 283 ff.

[3] Vgl. *Philologus* I, 149 : « Demnach ließ Archilochos die Deianeira *mitten im Flusse,* wo Nessos ungestüm ihr zusetzte, den Herakles an alle Not mahnen ».

[4] Vgl. a. a. O., Sp. 285.

Unser Lyriker nennt den Strom Lykormas: es ist damit aber kein anderer gemeint, als der aitolische Fluß Euenos, vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Euenos» 2, und Strabon, der den Lauf des Euenos in Aitolien genau beschreibt, *Geographia* I, 2, 5, fügt ausdrücklich hinzu: ἐκαλεῖτο δὲ Λυκόρμας πρότερον. Ebenso heißt es in *Herc. Oet.*, von L. An. Seneca, 591: Lycormas. Es kommt uns an auf die Worte ἐπὶ ποταμῶι Λυκόρμαι. Die Präposition ἐπὶ um den Ort anzugeben, wo etwas geschieht, mit einem Flußnamen im Dat. heißt sehr oft: bei, an (nicht: in), z. B. H. 133: ἐπ' ὠκυρόῳ Κελάδοντι μάχοντο; Pind. *Ol.* VIII, 9: ἐπ' Ἀλφεῷ ἄλσος; Her. IV, 86: ἐπὶ τῷ ποταμῷ; Xen. *Cyr.* VII, 4, 9: ἐπὶ θαλάττῃ οἰκεῖν u. s. w.

Daß Ov. *Met.* IX, 132, den Nessos der Deianeira ein in seinem vergifteten Blut getränktes Gewand (et calido velamina tincta cruore dat munus raptae velut irritamen amoris) geben läßt, kann uns nicht beirren. Woher hätte der Kentaur das Kleid? Ohne auf diese Schwierigkeit zu achten hat Ov. offenbar das Zaubermittel, so wie es von Deianeira dem Gemahl geschickt wurde, sofort als fertig betrachtet und es so den Kentauren der Deianeira übergeben lassen. Wir können also wohl mit größter Wahrscheinlichkeit sagen, daß dieser Zug nicht ursprünglich ist, sondern soweit wir urteilen können, erst spät, vielleicht zuerst von Ov., eingeführt worden.

Eine weitere Divergenz ist folgende: Soph. *Trach.* 283 ff. heißt es:

.... τάσδε δ' ἅσπερ εἰσορᾶς
ἐξ ὀλβίων ἄζηλον εὑροῦσαι βίον
χωροῦσι πρὸς σέ· ταῦτα γὰρ πόσις τε σὸς
ἔφειτ'. ἐγὼ δὲ πιστὸς ὢν κείνῳ τελῶ.

Lichas kommt, von Herakles gesendet, nach Trachis mit Sklavinnen, unter denen sich Iole befindet, und übergibt dieselbe seiner Herrin im Namen ihres Gemahls. Den eigentlichen Stand der Sache drunten in Oichalia, nl. die Liebe ihres Gatten zur Königstochter, vernimmt sie auch von Lichas, aber erst später, nachdem sie schon von einem Boten die nötigsten Aufklärungen erhalten hat, V. 472—478. Als der κήρυξ nach Erledi-

gung seines Auftrages zu seinem Herrn zurückkehren will, gibt ihm Deianeira ihre Botschaft mit und ein Geschenk für ihren Gemahl als Gegengabe, V. 493 ff. Dieses δώρημα ist ein ταναύφὴς πέπλος (V. 602 ff.), das sie zuvor mit dem Blut des Nessos getränkt hat (V. 580). Das Gewand, welches sie als Geschenk von ihren Händen (V. 603) schickt, hat sie aufbewahrt für eine besondere Gelegenheit: sie hat nl. gelobt, wenn ihr Gemahl einst wohlbehalten heimkehren würde, ihn mit demselben zu bekleiden und so einzuholen (V. 610 ff.) als neuen Priester in neuem Festgewand. Nach Apollod. II, 7, 7, 7 und Diod. IV, 38, 1 dagegen schickt Herakles, als er, — die Iole mit sich führend [1], — auf dem ἀκρωτήριον Κηναῖον dem Zeus opfern will, Lichas nach Trachis, um bei seiner Gemahlin für ihn ein Kleid zu holen: λαμπρὰν ἐσθῆτα οἴσοντα sagt Apollod., a. a. O. und Diod. spezifiert a. a. O. τούτῳ [sc. Λίχᾳ] τεταγμένον ἦν αἰτῆσαι χιτῶνα καὶ ἱμάτιον, οἷς εἰώθει χρῆσθαι πρὸς τὰς θυσίας [2]. Hier verlangt Herakles also jenes Kleid, welches er gewöhnlich beim Opfern anlegte. Nach Soph. aber scheint es ein neues zu sein, das Deianeira für seine glückliche Heimkehr aufbewahrte. Ebenso nach Seneca, *Her. Oet.* 570 ff.:

Licha
cape hos amictus, nostra quos nevit manus,
dum vagus in orbe fertur ....

Der Auftrag, den Herakles dem κήρυξ gibt ist bei Apollod. und Diod. ein ganz anderer als bei Soph. Allein bei jenen beiden erfährt Deianeira durch den von Herakles geschickten Herold von der Liebe ihres Gemahls zu Iole. Wenn nun Ov. *Met.* IX, 136 ff. der Deianeira durch die fama loquax von den Vorgängen in Oichalia Kund zukommen läßt und sie dann den Lichas (der also bei ihr zu Hause geblieben sein muß) mit dem

[1] Apollod. a. a. O. ἦγεν Ἰόλην αἰχμάλωτον [sc. Ἡρακλῆς], καὶ προσορμισθεὶς Κηναίῳ τῆς Εὐβοίας ἀκρωτηρίῳ Διὸς Κηναίου βωμὸν ἱδρύσατο. Diod. IV, 37, 5: λαβὼν δὲ καὶ τὴν Ἰόλην αἰχμάλωτον ἀπῆλθε τῆς Εὐβοίας ἐπὶ τὸ ἀκρωτήριον τὸ καλούμενον Κηναῖον.

[2] Wegen der Übereinstimmung in der Erzählung dieser beiden Schriftsteller wird man darauf geführt anzunehmen, daß auch Apollod. nicht ein beliebiges Kleid gemeint hat, sondern das, was Herakles beim Opfern zu gebrauchen pflegte.

Kleid hinschickt, so spüren wir darin wieder die spätere Umgestaltung.

Mit Sicherheit zu entscheiden, ob die Sophokleische oder die Apollod.-Diodorische Fassung die ältere ist, wagen wir nicht. Soviel ist sicher : in beiden sind dieselben Hauptelemente vorhanden, denn, wie schon erwähnt, auch bei Apollod. II, 7, 7, 8 und Diod. IV, 38, 1, vernimmt Deianeira vom κήρυξ das Liebesverhältnis ihres Gatten zu Iole, und das ist ja der Grund, weshalb sie jenem das im Blute getauchte Gewand als Liebeszauber schickt. Die, allerdings nebensächliche, Doppelgestaltung der Sage in diesem Punkte läßt sich folgenderweise erklären.

Der weitere Verlauf der Ereignisse verlangt, daß Deianeira mit der Leidenschaft ihres Gatten für Iole bekannt gemacht werde : alles zielt ja in der Sage daraufhin, daß das von Nessos ihr überreichte Rachemittel in Verwendung komme. Lichas nun ist der Bote, durch den sie unterrichtet wird. Um die eigentliche Sachlage zu melden, konnte selbstverständlich Herakles den Boten nicht hinüberschicken : es mußte infolgedessen im Mythos ein Vorwand geschaffen werden, unter dem er ihn zu seiner Gemahlin senden konnte, damit diese dann — wenn der Bote einmal bei ihr war — von ihm die Wahrheit erfähre. Soph. hat nun die Sache so dargestellt, als habe Herakles den Lichas mit Iole und andern gefangenen Frauen nach Trachis hinübergeschickt mit dem Auftrag dieselben als Beute der Gattin zu übergeben und ihr seine baldige Rückkehr zu melden. Apollod. und Diod. hingegen lassen die Tochter des Königs mit Herakles am Kenäischen Vorgebirge zurückbleiben, und müssen sich also eines andern Ausweges bedienen : Sie lassen den Lichas nach Trachis herüberkommen mit dem Auftrag das Opferkleid seines Herren zu holen, und so erhält Herakles das verhängnisvolle Gewand. Vielleicht wäre noch ein anderer Ausweg möglich, aber da wir nur diese beiden Versionen haben, so können wir sagen, daß folgende beide Momente correlativ sind : das Zurückbleiben der Iole verlangt die Absendung eines Boten mit dem Auftrag das Kleid zu holen. Es ist deutlich, daß die Sophokleische Fassung für eine dramatische Verwertung viel geeigneter ist. Mit jenem Unterschied dürfte auch die oben erwähnte Ver-

schiedenheit des Gewandes zusammenhängen. Denn wie könnte Herakles den Lichas beauftragen ein Kleid zu holen, dessen Bestehen ihm unbekannt war ? So nl. (als dem Herakles unbekannt) scheint es uns bei Soph. aufzufassen zu sein. Man sieht es : in beiden Fällen ist Lichas nur ein Mittel um der Deianeira die eigentliche Sachlage bekannt zu machen und dem Herakles das verhängnisvolle Kleid zu überbringen.

Hyg. [1], der *Fab.* 36, in den Hauptzügen die Sophokleische Version bietet, weicht doch wieder in Einzelheiten von derselben ab, die u. E. das Einheitliche des Ganzen stören und sich so als spätere Änderungen zeigen. Nach ihm schickt Herakles Iole als Gefangene voraus (*Fab.* 35) zu Deianeira (von wem sie begleitet wird, sagt er nicht). Beim Anblick der Schönheit der gefangenen Magd, fürchtet sie « ne se coniugio privaret ». Eingedenk der Worte des Nessos, schickt sie ihren Diener Lichas mit dem im Blute des Kentauren getränkten Kleid zu ihrem Gemahl. — Von einem Boten also, von dem Deianeira das Liebesverhältnis des Herakles vernehmen könnte, erfahren wir nichts ; der bloße Anblick der schönen Sklavin versetzt sie in Angst und Eifersucht. Lichas ist ihr Diener und wird nicht von Herakles geschickt.

Seneca gibt in seiner Tragödie *Herc. Oet.* dieselbe Wendung wie Soph. : Lichas ist zuerst bei Herakles (V. 99 ff.) am Kenäischen Vorgebirge ; Iole kommt als Gefangene nach Trachis (V. 195 und V. 224) ; Deianeira und die Amme wissen, daß sie eine paelex ist (V. 233 ff.), es wird aber nicht gesagt, von wem sie das erfahren haben ; Deianeira schickt Lichas mit dem vergifteten Gewande zu ihrem Gemahl (V. 569 ff.) — Wir können also annehmen, daß Lichas von Euboia herübergekommen ist und zwar — weil wir nichts davon vernehmen, daß er von seinem Herrn damit beauftragt gewesen sei das Opferkleid zu holen — so können wir weiter annehmen, daß er mit der Gefangenen gekommen ist, daß somit im *Herc. Oet.* die Sophokleische Fassung geboten wird, der dieses Drama auch sonst folgt.

[1] Über das mythol. Handb. des Hyg. ist zu vergleichen, M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, im *Hb. d. klass. Altertumswissenschaft* von S. v. Müller, VIII, 2, I, München, 1899, S. 335 f.

Wir können also die verschiedenen Formen des Mythos in diesem Punkte auf zwei zurückführen: die Sophokleische und die Apollodor-Diodorische.

Nach diesen Erörterungen können wir uns die Frage vorlegen: wie verhält sich hiezu die Darstellung des Bakch.?

Obwohl die Angaben bei unserm Lyriker sehr kurz gefaßt sind, so können wir doch, scheint uns, mit ziemlicher Sicherheit die Frage entscheiden. Wir geben hier die in Betracht kommenden Verse:

V. 26. [Δειάνειρα] πύθετ' ἀγγελίαν ταλαπενθέα,
'Ιόλαν ὅτι λευκώλενον
Διὸς υἱὸς ἀταρβομάχας
ἄλοχον λιπαρό[ν π]οτὶ δόμον πέμποι.

Deianeira bekommt eine ἀγγελίαν; die aber enthält, nicht etwa wie bei Apollod. II, 7, 7, 8, τὰ περὶ τὴν 'Ιόλην, oder wie bei Diod. IV, 38, 1 τὴν πρὸς 'Ιόλην φιλοστοργίαν, während bei beiden Jole bei Herakles zurückbleibt, sondern: ὅτι Διὸς υἱὸς 'Ιόλαν ἄλοχον ποτὶ δόμον πέμποι, wird ihr gemeldet. Herakles also entsendet als Gemahlin die Iole. In ganz ähnlicher Weise meldet der ἄγγελος bei Soph. *Trach.* V. 365 ff.:

....καὶ νῦν, ὡς ὁρᾷς, ἥκει δόμους
ὡς τούσδε πέμπων οὐκ ἀφρονίστως, γύναι,
οὐδ' ὥστε δούλην.

Der ἄγγελος ist im Sophokleischen Drama von der Person des Lichas zwar geschieden, allein er berichtet eben, was dieser, der mit Iole und andern Gefangenen auf Befehl des Herakles nach Trachis kam, auf offenem Markte gemeldet hat (V. 419 f.) und übrigens teilt später (V. 472 ff.) Lichas seiner Herrin dasselbe mit. — Wir können demnach schließen, daß Bakch., da Deianeira die Lage der Dinge in Oichalia von einem ἄγγελος gehört hat und Herakles die Iole sendet, in diesem Punkte die sophokleische Version gibt, nach welcher Lichas nach Trachis kommt, um Iole der Deianeira als Geschenk ihres Gatten zu überbringen, nicht aber um seinem Herrn das übliche Opferkleid zu holen. Obgleich Bakch. den Lichas nicht mit Namen nennt,

können wir doch nach der ganzen Tradition für die Bakchylideische Version der Sage ihn als den Boten des Herakles voraussetzen.

Der Vollständigkeit halber wollen wir noch einen von der sonstigen Fassung ganz unwesentlichen Unterschied erwähnen, den wieder Apollod. und Diod. bieten und die Zusammensetzung des angeblichen φίλτρον betrifft. Nach ihnen soll es, außer dem vergifteten Blute des Kentauren — welches nach der ganzen übrigen Tradition der einzige Bestandteil ist — noch den Samen enthalten haben, den der Kentaur bei der Vergewaltigung der Deianeira verloren habe. « Aus begreiflichen Gründen », meint Wagner [1], haben die andern nur das Blut erwähnt. Er betrachtet den γόνος also als eigentlich zum φίλτρον gehörig. Das glauben wir nicht : im Gegenteil wir betrachten denselben für das φίλτρον, oder besser für das Giftmittel, als vollständig zwecklos und wäre er ein wesentlicher Bestandteil, so hätte Apollod. später a. a. O. II, 7, 7, 8 nicht bloß sagen können : νομίσασα [Δειάνειρα] ταῖς ἀληθείαις φίλτρον εἶναι τὸ ῥυὲν αἷμα Νέσσου, und ohne weiteres Diod., a. a. O., IV, 38, 2 : τῆς γὰρ ἀκίδος τὸν ἐκ τῆς ἐχίδνης ἰὸν εἰληφυίας, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ χιτῶνος .... λυμαινόμενον. — Wagner meint, daß dieselbe Version (nl. mit dem γόνος) schon von Soph. angedeutet sei in den Worten V. 580 f. χιτῶνα τόν δ' ἔβαψα (ich, Deian.), προσβάλλοῦσ' ὅσα ζῶν κεῖνος εἶπε, und hält sie infolgedessen für alt. Offenbar übersetzt er : ich tränkte dieses Kleid, nachdem ich alles das, alle diejenigen Gegenstände, Bestandteile hinzugefügt, welche hinzuzufügen er noch lebend mich geheißen. Man muß sich, um die Stelle richtig zu verstehen, zunächst fragen : was ist unter dem προσβάλλειν gemeint ? « Hinzufügen » im wörtlichen Sinne = adiungere, wie es Wagner zu verstehen scheint, kann es hier doch wohl nicht heißen : denn man fragt sich : *wozu*, zu welchen schon vorhandenen Dingen, will sie das mit ὅσα Bezeichnete hinzufügen ? ein Hinzufügen setzt ja doch immer voraus, daß schon etwas da sei ! Diese Schwierigkeit fällt sofort weg, sobald wir zur Erklärung des προσβάλλειν die Verse 684 ff.

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v « Nessos », Sp. 280.

heranziehen, wo Deianeira vom Auftrag des Nessos spricht und so fassen wir προσβάλλειν in übertragener Bedeutung auf: im Geiste hinzufügen, beherzigen; dann ist der Sinn verständlicher: ich tränkte dieses Kleid unter Beherzigung alles dessen, was Nessos gesagt hatte. Was sie beherzigen sollte, gibt Deianeira V. 679 ff. selbst an: das Zaubermittel soll der Sonne nicht ausgesetzt und vom Feuer fern gehalten werden [1]. — Die Auffassung Wagner's hingegen findet im Sophokleischen Drama durchaus keine Stütze. Da wir also seine Erklärung von Soph. *Trach.* V. 580 f. nicht annehmen, so müssen wir seine oben angeführte Behauptung, die er damit begründet, daß der γόνος ein alter Zug der Sage sei [2], ebenfalls ablehnen. Und nach den vorgetragenen Erwägungen, glauben wir annehmen zu dürfen, daß er überhaupt nicht alt ist.

Wir finden also in der Herakles-Deianeirasage, ganz anders als bei der früher behandelten Meleagrossage, einen gemeinschaftlichen Kern, der in der ganzen erhaltenen Literatur keine *wesentliche* Veränderung aufweist. Dieser Kern ist folgender:

Als Herakles nach dem Kampfe mit dem Freier Acheloos Oineus Tochter, Deianeira, zur Gemahlin erhalten hatte und

[1] In ganz ähnlicher Weise heißt es Seneca: *Herc. Oet.* V. 531 f.:

Hoc nulla lux conspiciat, hoc tenebrae tegant
tantum remotae.

Man könnte als Stütze für unsere Erklärung noch hinweisen auf V. 838 ff. der *Trach.*, wo der Chor singt:

μελαγχαιτα δ'
ἀμμιγά νιν αἰκίζει
θηρὸς ὀλοέντα κέντρ' ἐπιζέσαντα.

Zu dieser Stelle bemerkt Hamacher, *Studien zu Sophokles* III. B., Regensburg 1856, S. 161: « Diese Worte .... heißen: Und dreingemischt des Zottenthiers todbringende, arglistige Stachelworte, die noch *dazu* kochen, d. h. welche die Glut, den Brand noch mehren. Offenbar liegt der Sinn zu Grunde: Das Gift tödtet ihn; aber Todesschmerz und Schmach werden noch vermehrt durch Gedanken an den schändlichen Halbmenschen. Cf. Aesch. Sept. c. Th. V. 690: ἐξέζεσαν κατεύγματα ». Obgleich Hamacher diese Bemerkung nicht macht zu der von Wagner herangezogenen Stelle, so können wir doch aus diesen Worten schließen, daß seine Auffassung der unserigen nahekommt und die des Wagner ablehnt.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 280.

mit ihr von Kalydon in Aitolien wegzog, kam er unterwegs an den Fluß Euenos (Lykormas). Hier übergab er dem Kentauren Nessos, der gegen Lohn die Reisenden über den Fluß trug, seine Gemahlin, damit er sie hinübertrüge; für sich selbst bedurfte er der Hilfe des Kentauren nicht. Hingerissen durch die Schönheit der Deianeira erdreistete sich Nessos dieselbe in frevelhafter Absicht zu berühren. Durch ihren Hilferuf aufmerksam gemacht, schoß Herakles einen Pfeil auf den Kentauren ab und verwundete ihn tötlich. Sterbend gab Nessos der Deianeira das aus der Wunde fließende, durch Herakles Pfeil vergiftete Blut als Zaubermittel, das ihr die Liebe des Gatten, falls sie einmal zu schwinden drohte, aufs neue sichern sollte. Als nach der Eroberung Oichalia's Deianeira, die damals in Trachis weilte, von der Neigung ihres Gemahls zu Iole, der gefangenen Tochter des Königs jenes Landes, vernahm, erinnerte sie sich dieses Mittels und schickte ein mit des Kentauren Blut getränktes Kleid dem Herakles. Kaum hatte dieser es angelegt, da fing alsbald das vergiftete Blut an zu wirken. Rasend vor Schmerz tötete er Lichas, der ihm das Kleid übergeben hatte, stieg auf einen Scheiterhaufen und bat die Anwesenden ihn zu entzünden.

Wir haben demnach als ursprüngliche Bestandteile der Sage: die Werbung um Deianeira, die Tötung des Kentauren Nessos, das vergiftete Gewand und den durch dasselbe erfolgten Tod des Herakles anzusehen. Diese Punkte bilden eine Einheit. Treffend bemerkt darüber Wilamowitz: « diese vier stücke bedingen einander, es fehlt in der erzählung, wie wir sie kennen, ein unerläßliches motiv, wenn die liebe zu Iole ausgesondert wird. aber es ist zuzugeben, daß die nötige eifersucht sehr gut auch durch irgend ein anderes erbeutetes mädchen z. b. Astydameia von Ormenion, erweckt werden konnte [1] ». Diese letzte Bemerkung ist an sich ja wohl richtig; in unserm Mythos aber lesen wir, daß es Iole und keine andere war: wir können also schlechthin sagen, daß Iole notwendig zum alten Kern gehört. — Wilamowitz, a. a. O., führt dann das Gesagte näher aus: « nicht

[1] Vgl. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, *Euripides' Herakles*[2], Berlin, 1895, B. I, S. 78.

Herakles, sondern Deianeira hält die sage zusammen ; ihre bedrängung durch den ungeheuren freier, ihre eifersucht und verzweiflung ist die Seele der dichtung. sie ist Aitolierin, und die Frauen dieses Stammes sind von der Sage mit lebhaftesten zügen ausgestattet ; da ist Althaia . . ., da ist Marpessa u. s. w. » In ganz ähnlicher Weise drückt sich Gruppe aus : « Die Auswanderung aus Aitolien, Nessos Bestrafung, die Eroberung Oichalia's und Herakles' Tod bilden in der Sage eine Einheit, die schwerlich erst nachträglich hergestellt ist [1] ». Es geht das deutlich aus dem von uns Vorgetragenen hervor. Die Darstellung bei Bakch. ist, wie wir sahen, sehr kurz gefaßt und setzt somit die Bekanntschaft mit der ganzen Sage voraus ; dennoch finden wir in derselben die Hauptpunkte angedeutet. Die Nessosepisode erwähnt er V. 34 f., die Eroberung Oichalia's und die Liebe des Gatten zu Iole V. 14 ff. und V. 32 ff., den Tod des Herakles und das Nessosgift V. 23 ff. Daß Bakch. auch die Sage von der Werbung um Deianeira gekannt hat, ersehen wir aus V, V. 165 ff. — Wir haben also in der Erzählung einen deutlichen Beweis, daß nicht erst Soph. in den *Trach.* die Geschichte von Deianeira und Iole in einen engen und sinnreichen Zusammenhang gebracht hat [2]. Ja, wir glauben, besonders weil Bakch. die Sage offenbar als allgemein bekannt voraussetzt, mit der Annahme, daß schon die Οἰχαλίας ἅλωσις diese Punkte enthielt, kaum fehlzugeben [3]. — Unsere Darlegungen zeigen ferner, daß dieser Sagenkreis aufs engste verbunden ist mit Trachis, daß m. a. W. sein örtlicher Mittelpunkt Trachis ist [4].

In seinem kürzlich erschienenen Buch « *Herakles* ». *sagengeschichtliche Untersuchungen* (= *Philol. Unters.*, herausgegeben von Kiessling und Wilamowitz, Heft XIX, Berlin, bei Weidmann, 1907) hat neuerdings P. Friedlaender sich mit diesen Fragen beschäftigt und er vertritt die gleiche Ansicht : er skizziert

[1] Vgl. O. Gruppe, a. a. O., B. I, S. 491.

[2] Vgl. Wilamowitz, a. a. O., I², S. 71.

[3] Vgl. F. G. Welcker, *die griech. Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyklus geordnet* (Epischer Cyklus), III. Bd., Bonn 1839-41 ; B. I, S. 229 ff.

[4] Vgl. Wilamowitz, a. a. O., I², S. 70 ff.

den einheitlichen Bau der Sage und schließt S. 68 : « daß dieses ganze von der epischen dichtung gestaltet war. Das hat Bakchylides, indem er Deianeira und Iole, den tod des Nessos und den scheiterhaufen auf dem Kenaion mit einander verbunden zeigte, nunmehr endgültig gesichert. Es zweifelt wohl niemand, daß diese Einheit auf des Kreophylos Οἰχαλίας ἅλωσις zurückzuführen ist [1] ». Friedlaender gibt dann die ursprüngliche Reihenfolge an : « ermordung des Iphitos, dienstbarkeit bei Omphale, gewinnung der Deianeira ». Nun setzt bekanntlich Soph. in den *Trach.* die Dienstbarkeit in die Zeit der Ehe mit Deianeira. Freilaender hält es für völlig sicher, daß dies eine sophokleische Umbildung ist auf Grund der « einfachen erwägung, daß der mit ungesühnter blutschuld behaftete kein weib freihen konnte » — « der Grund [weshalb der Dramatiker die Umbildung vornahm] ist lediglich dramaturgisch : Herakles sollte lange von hause fern sein. Also durfte es sich nicht nur um den Zug nach Oichalia handeln [2] ».

Früher haben wir die verschiedenen literarischen Versionen der Sage auf zwei zurückgeführt : die Apollod.-Diodorische (nach welcher Lichas direkt mit dem Auftrag das Kleid zu holen nach Trachis kommt, während Iole bei Herakles zurückbleibt) und die Sophokleische (nach welcher Lichas zu Deianeira kommt, um ihr die Beute ihres Gatten — eine Anzahl Gefangener, darunter Iole — zu überbringen). Jetzt können wir der Frage näher treten, ob sich vielleicht bestimmen läßt, welche Fassung die ältere ist.

Ganz Sicheres läßt sich hier nicht behaupten, doch scheint uns folgende Vermutung viel für sich zu haben. Eine genaue

[1] Wenn jemand an Panyasis denken würde, so lehnte dieser sich hierin aufs engste an Kreophylos an, meint Friedlaender, a. a. O. Auf S. 70 f. sagt er : « nun erinnere man sich unserer these : die anknüpfung des Herakles an das Oineusgeschlecht müsse dort stattgefunden haben, wo diese aitolischen sagen lebendig waren. Der ort war Samos, und das Gedicht, in dem aller wahrscheinlichkeit nach die Deianeirasage, wenn nicht ihre gestaltung, so doch ihre maßgebende Fassung gefunden hat, trägt den autornamen des Kreophylos von Samos. Hier greift alles, wie abgepaßt, in einander und schließt sich für uns zum bild altsamischer Epik zusammen ».

[2] A. a. O., S. 70, Nota 2.

Betrachtung der *Trach.* hat uns zur Annahme geführt, daß die Sophokleische Fassung der Sage die spätere bietet [1], und zwar aus dem Grunde, weil in dieser Fassung die Handlung von dramatischem Standpunkt bedeutend an Reiz gewonnen hat und viel besser wirkt. Das Interesse der Zuhörer wird durch folgende Momente erheblich gesteigert und festgehalten : die Gefangenen erscheinen auf der Bühne ; einè derselben zieht durch ihr vornehmes Aussehen vor allen andern die Aufmerksamkeit der Deianeira auf sich. Diese wird dadurch veranlaßt sich nach deren Herkunft zu erkundigen und die Vermutung, welche in ihr aufsteigt, vermindert die Freude über die Rückkehr des Gatten. Als sie nach innerer Zwiespalt und langem Fragen endlich zu trauriger Sicherheit gelangt, da entschließt sie sich zu dem Mittel zu greifen, an das sie schon länger gedacht hat, dem Liebeszauber [2]. — Man sieht, das wirkt dramatisch viel kräftiger, als wenn Lichas direkt mit dem Auftrag käme das Kleid zu holen, Iole selbst aber bei Herakles zurückgeblieben wäre. — Wir betrachten also diese Version als eine dramatische, nicht als eine epische : der Dramatiker, welcher die epische so umgebildet hat, dürfte dann wohl Soph. selbst gewesen sein.

Trifft diese Vermutung das Richtige, dann gewinnen wir dadurch einen Fingerzeig für die Datierung sowohl des Bakchylideischen Gedichtes als des Sophokleischen Dramas. Wir glauben gezeigt zu haben, daß Bakch. in diesem Punkte (in dem sich die verschiedenen Darstellungen der Sage am meisten unterscheiden) die Sophokleische Fassung bietet. Wer ist nun der Gebende, wer der Empfangende ?

Wenn wir bloß das gegenseitige Verhältnis des Soph. und Bakch. hinsichtlich der von beiden gebotenen Version unseres Mythos ins Auge fassen, so scheint es klar, daß die Umgestaltung der überlieferten Sagenform nur von Soph. vorgenommen worden

[1] Vgl. P. Friedlaender, *Herakles*, S. 68 : « Die schwersten [Umgestaltungen] hat die Eigenmacht des Dramatikers in den « Trachinierinnen » vorgenommen ».

[2] Friedlaender, a. a. O., Nota 1, bemerkt : « Sehr wichtig, daß soeben in einem neuen Hesiodfragment der liebeszauber der Deianeira auftaucht : Berliner Klassikertexte V. 1, S. 22 ».

sein kann und nicht von Bakch. Denn nur Soph. der Dramatiker, hatte wirklich Ursache die von uns besprochenen Änderungen machen. Die eine Möglichkeit können wir also von vornherein ausscheiden : daß Soph. seine Version von Bakch. übernommen hätte. Der umgekehrte Fall aber, daß etwa Bakch. von Soph. beeinflußt worden sei, ist schon aus chronologischen Gründen ebenso ausgeschlossen. Denn die *Trach.* werden heute mit guten Gründen allgemein ans Ende der Zwanzigerjahre des 5. Jahrh. gesetzt [1], und mit dieser späten Datierung jenes Stückes ist natürlich die Annahme, daß der um das Jahr 505 geborene Bakch. von Soph. gelernt haben könnte, schlechthin unvereinbar. — Es bleibt aber noch eine dritte Möglichkeit offen, daß beide aus einer älteren, vielleicht lyrischen Quelle geschöpft haben, denn bei der knappen und mehr andeutungsweisen Behandlung der Sage durch Bakch. läßt sich mit Sicherheit doch behaupten, daß ihm dieselbe Fassung vorgeschwebt habe wie dem Dichter der *Trach.*, was wir später noch näher zeigen werden.

Nachdem wir nunmehr die in den wesentlichen Punkten übereinstimmenden literarischen Darstellungen unserer Sage untersucht und erörtert und die Schlüsse, welche wir aus ihnen ziehen zu dürfen glaubten, dem Leser vorgelegt haben, wollen wir jetzt die bildliche Überlieferung unserer Sage heranziehen vor allem der älteren Zeit, also namentlich die schwfig. Vasenbilder. Diese um so mehr, weil Bakch. unser Ausgangspunkt war, zu dem wir zurückkehren müssen und dem die schwfig. Vasenbilder vorausliegen.

Da stoßen wir nun — das wollen wir gleich vorausschicken — auf eine bedeutende Schwierigkeit, an der man, wie wir bald sehen werden, meist achtlos vorübergegangen zu sein scheint.

In der archaischen Kunst herrscht in der Darstellung unseres Mythos folgender Typus: Herakles, mit der Löwenhaut oder nackt [2],

[1] Vgl. Wilamowitz, *Hermes*, B. XVIII, S. 244, *Euripides' Herakles* I², S. 152 ff. W. Christ, *Gesch. d. gr. Literatur*, 5. Aufl., besorgt v. W. Schmid, München, 1908 I, S. 318 f.; vgl. aber auch Zielinski, *Philologus*, B. LV, S. 632, u. a.

[2] Es darf uns nicht wundern, das Herakles nicht immer mit dem Löwenfell in der alten Kunst dargestellt wurde, vgl. A. Furtwaengler, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Herakles », Sp. 2147 ff.

schreitet nach rechts aus; er sticht mit dem Schwert oder schlägt mit der Keule nach einem sich umwendenden Kentauren, der auf seinem Rücken Deianeira trägt, welche meist die Hilfe ihres Gatten anruft, was bildlich durch ihre Gebärden zum Ausdruck gebracht wird. Es finden sich ferner gewöhnlich noch andere Personen daneben, die man nicht immer mit Sicherheit deuten kann. Wir erwähnen beispielsweise:

1. als älteste uns bekannte Darstellung (sie gehört wohl mindestens noch in den Anfang des VI. vChr. Jahrh.) des Nessosabenteuers diejenige, welche sich befindet auf der *altattischen* sogen. *Nettos Amphora*. abgebildet *Ant. Denkm.* I, Taf. 57, *Eph. arch.* 1897, Taf. 5, 6, S. 67: Herakles, bärtig, ohne Löwenhaut, faßt den vor ihm fliehenden Kentauren ΝΕΤΟΣ am Schopf, tritt mit dem Fuß auf seinen Rücken und zückt das Schwert, während der Kentaur, Gnade flehend, seine Hände zum Kinn des Herakles emporhebt. Deianeira fehlt [1].

2. Wenigstens um einige Dezennien jünger ist eine *schwfig. Campanische Amphora* (von Caere), jetzt im Louvre, abgeb. *Monumenti dell' Instituto*, VI-VII, pl. LVII.

3. Eine *schwfig. Vase aus Vulci*; s. E. Gerhard, *auserlesene Vasenbilder*, 117-118.

4. Ein *schwfig. Vasenbild in der Sammlung Durand*, s. Gerhard, a. a. O., 117-118.

Vgl. weiter Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* s. v. « Deianeira » IV, 2380 ff.; Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Herakles », Sp. 2194.

Das an zweiter Stelle genannte Bild verdient besonders unsere Aufmerksamkeit und zwar deshalb, weil hier vielen Figuren der Name beigeschrieben ist. Darum wollen wir es etwas näher betrachten. — Da in der Art und Weise der Darstellung die übrigen Bilder in der Hauptsache genau mit diesem übereinstimmen, Beischriften aber fehlen, unterlassen wir es dieselben näher zu beschreiben. — Nach rechts schreitend, den Kopf umwendend, findet sich der Kentaur ΝΕΣΟΣ. Mit der linken Hand hält er am linken Knöchel ΔΕΙΑΝΕΡΑ fest, welche auf seinem Rücken sitzt, den rechten Arm streckt er hinter ihr

[1] Vgl. auch Friedlaender, *Herakles*, S. 91 f.

dem Herakles entgegen. Deianeira ist mit einem langen gegürteten Chiton bekleidet: mit erhobenen Händen wendet sie sich nach H]EPAKLEΣ um. Dieser ist bärtig, ganz nackt, nur an den Füßen trägt er Schuhe. Ausschreitend hält er mit der Linken den Schwanz des Kentauren fest, der dadurch im Laufe gehemmt wird. Mit der Rechten stößt er ein Schwert in den Hinterteil des Nessos: die Scheide hängt an einem über die rechte Schulter gehenden Riemen an seiner linken Seite. Rechts vom Kentauren, ihm zugekehrt, findet sich eine weibliche Figur ΔEIIIΥLE; weiter auf derselben Seite eine männliche mit einem Stab in der linken Hand, OINEΥΣ, im Gespräch mit einer unbekannten weiblichen Person, und endlich, ebenfalls ohne Namensbeischrift, ein Paar weiblicher Figuren, mit einander sprechend. Alle sind mit Himation und Chiton bekleidet. Links hinter Herakles steht ΛΘENAIA in Himation und Chiton und ferner [HEP]MEΣ in kurzer Chlamys und mit den Flügelschuhen.

Dasjenige, worauf es uns ankommt, ist folgendes: auf den alten bildlichen Darstellungen, soweit sie uns erhalten sind, kämpft Herakles gegen Nessos ausschließlich mit Schwert und Keule. Nach der früher besprochenen literarischen Überlieferung jedoch müssen wir notwendig annehmen, daß Herakles den Nessos mit einem Pfeil erschießt und nicht mit Schwert oder Keule tötet. Und zwar ist das nicht nur ein nebensächlicher Unterschied, denn gerade die im giftigen Blute oder in der Galle der Lernäischen Hydra [1] getränkten Pfeile sind es, die dem der Wunde des sterbenden Kentauren entströmenden Blute jene furchtbare Wirkung verleihen, der dann später der Held selbst erliegt. Überall wird der Tod des Herakles diesem Gifte der

[1] So heißt es Apollod. II, 5, 2, 6: τὸ δὲ σῶμα τῆς ὕδρας ἀνασχίσας τῇ χολῇ τοὺς ὀιστοὺς ἔβαψεν; Paus. II, 37, 4 der, sprechend von der Hydra am Bach Ἀμυμώνη, sagt: ἐγὼ δὲ τὸ θηρίον πείθομαι ..... τὸν ἰὸν οὕτω δή τι ἔχειν ἀνίατον ὡς τὸν Ἡρακλέα ἀπὸ τῆς χολῆς αὐτοῦ τὰς ἀκίδας φαρμακεῦσαι τῶν ὀιστῶν; Diod. IV, 116: οὕτως οὖν χειρωσάμενος τὸ ζῷον εἰς τὴν χολὴν ἀπέβαπτε τὰς ἀκίδας, ἵνα τὸ βληθὲν βέλος ἔχῃ τὴν ἐκ τῆς ἀκίδος πληγὴν ἀνίατον. Ebenfalls Hyg. *Fab.* 30: «Hanc [Hydram Lernaeam] Minerva monstrante interfecit et exenteravit, exque eius felle sagittas tinxit. Itaque quicquid postea sagittis fixerat, mortem non effugiebat, unde postea et ipse periit». Ja nach Hyg., a. a. O., war die Kraft ihres Giftes so stark, daß ihr Hauch schon tötete.

Hydra zugeschrieben ; der dareingetauchte Pfeil teilt es zuerst dem Nessosblut mit und dieses dann durch das Kleid dem Herakles. — Wir stimmen infolgedessen der Ansicht von Quilling durchaus nicht bei, der den Unterschied, ob Herakles den Nessos mit einem Pfeil oder mit einem Schwert, resp. mit einer Keule, erlegt hat, offenbar für geringfügig hält. In einer Anmerkung nl. sagt er : « Im übrigen ist dieser Punkt für unsere Zwecke durchaus unwesentlich [1] ». Die Frage bringt er in engen Zusammenhang mit dieser : ob Nessos mitten im Flusse, oder fliehend auf dem Lande von Herakles getötet worden sei. Er sagt : « Den meisten bisherigen Bearbeitern der Nessossage ist es mit Recht aufgefallen, daß die älteren Denkmäler, besonders die Vasenbilder, dieselbe nicht in der . . . . Form wiedergeben, wonach der Angriff des Kentauren auf Deianeira mitten im Fluß und infolgedessen die Bestrafung durch Herakles mittelst Pfeil und Bogen stattfindet . . . . vielmehr kehrt typisch die Darstellung des fliehenden Nessos wieder, welchen der Herakles soeben erreicht hat [2] ». — Etwas anderes ist es, ob dieser Umstand (daß nl. die Tötung im Flusse die Bestrafung mittelst Pfeil und Bogen verlangt) die Art und Weise der bildlichen Darstellung beeinflußt hat, aber für den richtigen Begriff der Sage sind u. E. Art und Mittel der Bestrafung sorgfältig zu trennen. Es ist ja von vornherein nicht notwendig und nicht einmal zweckmäßig, daß die Tötung, wenn sie auf dem Lande stattfand, durch Schwert oder Keule geschah [3]. Denn es ist ebenso gut möglich, daß Herakles den Nessos auf dem Lande durch einen Pfeil erlegte. Wie oben dargelegt (S. 87), verlangt

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 286, Nota.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 282. Die Hervorhebung im Druck ist von uns. — In ähnlicher Weise drückt er sich Sp. 286 aus : « Die ältesten Monumente lassen die Bestrafung des Nessos durch das Schwert oder die Keule geschehen ; ob dies auch in dem Gedichte des Archilochos der Fall war, vermögen wir nicht recht zu entscheiden, doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß, wenn auch nicht die Notwendigkeit, so doch die Zweckmäßigkeit, Pfeil und Bogen zu diesem Behufe einzuführen, erst durch die neue Sophokleische Version gegeben war, wonach das Attentat mitten im Strome stattfand ».

[3] S. das von Quilling zum ersten Mal publizierte römische Mosaikbild in Madrid, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 285-286.

die Sage die Tötung durch Pfeil und Bogen : es fehlt sonst ein wesentlicher Zug. Quilling hält es für nicht unwahrscheinlich, daß auch im Gedichte des Archilochos die Bestrafung des Nessos durch das Schwert oder die Keule geschah [1]. Dieser Meinung können wir nach dem Gesagten nicht beistimmen, vorausgesetzt, daß jener Dichter die Trachinische Herakles-Deianeirasage erzählt hat — und letzteres nimmt auch Quilling an. Man kommt dabei auf die Vermutung, daß dieser die Tötung des Kentauren durch Schwert oder Keule für die ursprüngliche Fassung hält (vgl. a. a. O., Sp. 286). Dem kann aber nicht so sein, wenn wirklich, was wir oben (S. 107 f.) mit Wilamowitz und Friedlaender angenommen haben, die einzelnen Züge der Herakles-Deianeirasage, wie sie uns in der Überlieferung entgegentreten, schon frühzeitig sich zu einem einheitlichen Mythos zusammengeschlossen haben.

Wenn auch zuzugeben ist, daß wir bei den monumentalen Darstellungen viel und sehr mit der Gepflogenheit der älteren Kunst rechnen müssen, die einen einmal geschaffenen Typus, unbekümmert um literarische oder andere Variationen der betreffenden Sage, lange Zeit hindurch festhält [2], so ist damit, meinen wir, dieser Typus (Tötung durch Keule oder Schwert) seiner Entstehung nach nicht genügend erklärt, zumal wir keinerlei Zeugnis irgendwo dafür besitzen, daß etwa in der älteren Literatur die Tötung des Nessos durch Keule oder Schwert erzählt gewesen wäre, was, nach dem obigen Zitat zu schließen, offenbar die Meinung Quilling's ist. Nein, wir sagen : Hat dieser bildlichen Darstellung tatsächlich eine literarische Überlieferung entsprochen, so muß letztere eine Sage wiedergegeben haben, welche wenigstens nicht genau diejenige war, welche wir im Trachinischen Herakles-Deianeiramythos finden [3].

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* a. a. O., Sp. 286.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* a. a. O., Sp. 286, Nota.

[3] Ganz anders steht es mit dem Unterschied in der literarischen Überlieferung über die Art und Weise, wie Deianeira ihrem Leben ein Ende macht, als sie das wider Willen gestiftete Übel erfährt. Nach Soph. *Trach.* V. 886 στονόεντος ἐν τομᾷ σιδάρου, tat sie es mit dem Schwerte ; ebenso Seneca, *Herc. Oet.* V. 984 ff. V. 1456 ff. Nach Apollod. II, 7, 7, 10 ἑαυτὴν

Nun wird uns aber in unserer Überlieferung noch von einem andern Kampf des Herakles mit einem Kentauren erzählt. Die Darstellungen sind verschieden, aber darin stimmen alle überein, daß das Mädchen, dessentwegen der Kampf entstanden ist, die Tochter des Dexamenos [1] und der Kentaur, mit dem Herakles kämpft, Eurytion heißt. Die älteste literarische Tradition darüber steht bei Bakch. Frgt. 44, das der Scholiast zu φ. 295 mitteilt. Der Scholiast sagt dort: « Β. δὲ διάφορον οἴεται τὸν Εὐρυτίωνα· φησὶ γὰρ ἐπιξενωθέντα Δεξαμενῶι ἐν Ἤλιδι ὑβριστικῶς ἐπιχειρῆσαι τῆι τοῦ ξενοδοχοῦντος θυγατρὶ καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ Ἡρακλέους ἀναιρεθῆναι καιρίως τοῖς οἴκοις ἐπιστάντος [2]. Die Tochter des Dexamenos wird hier nicht mit Namen genannt. Etwas anders erzählt Hyg. *Fab.* 33 und 31 die Episode, und das Mädchen heißt dort Deianira. Es dürfte damit wohl die gleiche Person gemeint sein, als die, welche Apollod. II, 35 Μνησιμάχη und Diod. IV, 33, 1 Ἱππολύτη nennt, weil diese beiden Schriftsteller dieselbe Geschichte erzählen [3]. — Nun aber paßt zu der Tötung im Hause des Dexamenos als Waffe bei Herakles besser das Schwert oder die Keule als Pfeil und Bogen. Man könnte allerdings daran denken, die Episode in Zusammenhang zu bringen mit jenen Vasenbildern, die wir oben besprochen haben (S. 86 f.), allein dieser Annahme widersprechen — wenigstens bei dem unter 2 genannten Gemälde, — die vorhandenen Beischriften. Da ist also kein Zweifel möglich: Herakles, Nessos, Deianeira sind benannt, und letztere ist überdies durch die Anwesenheit des Oineus, als dessen Tochter, als die Aitolische Deianeira gekennzeichnet: sie ist also nicht die Tochter des Dexamenos von Olenos. Daraus geht mindestens das eine klar hervor, daß der Künstler hier die Nessossage hat darstellen wollen. So sind wir berechtigt auch in andern schwfig. Vasenbildern, welche dem Gegenstand nach

ἀνήρτησεν: Diod. IV, 38, 4, ἀγχόνῃ τὸν βίον κατέστρεψεν, u. a. durch Erhängen. Bei andern, z. B. Hyg. ist es nicht deutlich gesagt. Es ist klar, daß dieser Unterschied durchaus unwesentlich ist.

[1] Vgl. für die Dexamenosepisode die wichtigen Bemerkungen von Friedlaender, *Herakles*, S. 67, Anm. 2.

[2] Vgl. F. Blass, *Bakch.* III. Aufl. 1904, S. 174.

[3] Vgl. über die Lage Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Dexamenos », und Friedlaender, *Herakles*, S. 67. Anm. 2.

dem genannten sehr ähnlich sind, trotz des Fehlens von Beischriften, Darstellungen des gleichen Mythos zu erkennen. Wir verweisen namentlich auf die an 3. und 4. Stelle genannten. Absichtlich haben wir es unterlassen, solche Bilder mit zu erwähnen, welche zwar von einigen Interpreten als Darstellungen der Nessossage betrachtet werden, ohne daß es aber ganz sicher ist, ob sie diese oder die Dexamenosepisode vorführen, zumal da Beischriften fehlen, welche eine Entscheidung ermöglichen würden [1]. Unbedingt scheiden wir diejenigen Bilder aus, wo sich die Darstellung darauf beschränkt, daß Herakles einen Kentauren bekämpft und eine Frau daneben steht, so z. B. die schwfig. Oinochoe aus Vulci, jetzt zu Leiden [2], auf der S. Reinach [3] eine Darstellung der Dexamenossage erkennt, A. Furtwaengler [4] eine solche der Nessossage. Ein anderes Beispiel, wo Deianeira stehend dargestellt ist, bietet das Bild auf einer Vase aus Vulci, jetzt in Berlin [5], das Furtwaengler und Escher [6] auch für eine Darstellung der Nessossage halten. Vgl. ferner das mit Beischriften versehene Vasenbild, darstellend Oineus, Herakles den Dexamenos ergreifend, Deianeira, bei F. Millingen, *Peintures antiques de vases grecs, tirées de diverses collections,* nouv. éd. in 4° par S. Reinach, Paris, 1891, Tf. 33.

Wir haben also neben einander einerseits die literarische Überlieferung der Herakles-Deianeira-Sage, nach welcher der Kentaur Nessos von Herakles durchgängig mittelst Pfeil und Bogen erlegt wird, so daß wir diesen Zug für einen wesentlichen in jener Sage halten müssen (besonders wenn wir auf den inneren Zusammenhang achten, vgl. S. 87 f.) — andererseits

[1] Vgl. Escher, Pauly-Missowa, *Realenc.* s. v. « Deianeira »; A. Furtwaenger, Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Herakles », Sp. 2195; Quilling, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Nessos », Sp. 282; A. Furtwaengler, *Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium der königl. Museen zu Berlin,* 2 Bd., Berlin 1885, Bd. I, Nr. 1702.

[2] Vgl. für das Bild, J. Roulez, *Choix de vases peints du Musée d'antiquités de Leyde,* Gand, 1854, Pl. 8, 2.

[3] Vgl. S. Reinach, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques,* 2 Bde., Paris 1899, Bd. II, S. 269.

[4] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Herakles », Sp. 2194 f.

[5] Vgl. für das Bild, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Herakles ».

[6] Vgl. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Deianeira ».

eine bildliche Tradition, repräsentiert namentlich durch die schwfig. Vasenbilder, welche die Nessosage ausschließlich so darstellt, daß Herakles den Kentauren mittelst Schwert oder Keule tötet. Es ergibt sich jetzt die Frage: Wie verhalten sich diese beiden Traditionen zueinander? Wie ist diese Verschiedenheit zu erklären?

Wenn wir Umschau halten unter den über dieses Problem geäußerten Meinungen, so sehen wir, daß dieselben stark auseinander gehen.

Wir besitzen ein rotfig. Vasenbild [1], aus dem wir entnehmen können, daß die Dexamenos- und die Herakles-Deianeirasage, welche manche Züge von Ähnlichkeit aufweisen, tatsächlich verwechselt worden sind. Herakles bloß mit einem Löwenfell bekleidet, von links heraneilend, greift von rückwärts einen Kentauren, ΔΕΞΑΜΕΝΟΣ, an, der sich nach ihm umwendet, indem er ihn mit der linken Hand am Kopf faßt und mit der rechten die Keule gegen ihn erhebt: an seiner linken Seite hat er Bogen und Köcher hängen. Der Kentaur ist bereits von einem Pfeil getroffen, der ihm in der rechten Weiche steckt, und hält mit den Vorderbeinen und dem linken Arm ΔΑΙΑΝΕΙΡΑ, in langem Himation und Chiton gekleidet, fest: diese kehrt sich nach Herakles um und streckt den rechten Arm hilfeflehend vor, während sie den linken an die Brust legt. Hinter Herakles steht ΟΙΝΕΥΣ, in langer Gewandung als Zuschauer: in der linken Hand hält er ein Scepter, den rechten Arm streckt er vor. — Offenbar handelt es sich um einen Kampf, der zwischen Herakles und dem angeblichen Kentauren Dexamenos um den Besitz der Deianeira, der Tochter des Oineus, entbrannt ist.

Nun könnte man wegen der Ähnlichkeit dieser beiden Sagen daran denken, daß der Dexamenosmythos, in den als Waffe bei Herakles Schwert oder Keule gut hineinpaßt, das Vorbild abgegeben habe für die bildliche Darstellung der Nessosepisode.

Diese Ansicht vertritt offenbar Escher, wenn er sagt: « den Kampf des Herakles mit dem mädchenraubenden Kentauren haben die Künstler nach der Sagenversion von Olenos, die ja

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Deianeira », Sp. 999 f., Millingen, a. a. O., Tf. 33.

das Ursprüngliche ist, dargestellt [1]». Diese zeitliche Priorität des Dexamenosmythos ist an sich möglich, aber ein Grund ist uns nicht bekannt, welcher für dieses zeitliche Verhältnis sprechen würde. Von den literarischen Zeugen ist, wie wir sahen, Bakch. der älteste, und was die bildliche Tradition anbelangt, so sagt A. Furtwaengler, wo er über die Nessossage in der archaischen Kunst handelt: «Jene Sage [von Eurytion] läßt sich auf attischen Vasen erst in der folgenden Periode [nl. in der Kunst der Blütezeit] sicher nachweisen [2]»; und später, wo er über die Taten des Herakles in der Kunst der Blütezeit spricht: «An Stelle des Abenteuers mit Nessos am Euenos tritt das mit Eurytion oder Dexamenos in Olenos [3]». Auch Weizsaecher hält die Episode des Oineus in Aitolien für älter als die des Dexamenos in Achaia [4].

Furtwaengler erklärt daher das Motiv des Schwertes oder der Keule bei der Bestrafung des Nessos in einer andern Weise. Er meint: «Der alte Typus zeigt Herakles nach rechts, wie er mit dem Schwerte sticht nach dem sich umwendenden Kentauren, welcher die widerstrebende Deianeira auf dem Rücken trägt. Der Typus wurde schon ziemlich früh geschaffen und in einer Gegend, wo das Löwenfell noch nicht zu Herakles' Tracht gehörte, und diesem mit Vorliebe die heroische Waffe, das Schwert, gegeben wurde, d. h. wahrscheinlich im Peloponnes [5]». Nach den Untersuchungen Furtwaengler's führt aber Herakles in der archaischen Kunst sowohl den Bogen, als das Schwert, als auch die Keule [6], vgl. z. B. die Geryonesdarstellungen.

[1] Vgl. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. «Deianeira», Sp. 2381.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Herakles», Sp. 2195.

[3] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Herakles», Sp. 2229.

[4] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Dexamenos», Sp. 999: «Der gastliche Oineus von Kalydon-Olenos in Aitolien und der Dexamenos von Olenos in Achaja sind . . . offenbar als identisch zu betrachten, wobei dann Dexamenos als ein Beiname des Oineus wäre, und infolge der Existenz einer Stadt gleichen Namens in Achaja wie Aitolien, wurde frühzeitig die auf das aitolische Olenos bezügliche Sage auch an das peloponnesische geknüpft (Tydeus führt den Oineus in den Peloponnes, Apollod. 1, 8, 6, 2); der König dieser Stadt also irrtümlich von Oineus getrennt und für eine eigene Person mit Namen Dexamenos gehalten.»

[5] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Herakles», Sp. 2194.

[6] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. «Herakles», Sp. 2139: «Wir finden, daß Herakles hier [nl. in den sonstigen ältesten griech. Denkmälern] noch

Diese beiden Versuche der Lösung unserer Frage vermögen uns nicht recht zu befriedigen. Wir möchten darüber eine Vermutung äußern, auf die wir bei unsern Untersuchungen über die Trachinische Herakles-Deianeirasage geführt wurden. Ist es nicht möglich, daß das Nessosabenteuer ursprünglich einen Mythos für sich bildete? In diesem Sinne ist auch wohl die Ansicht von P. Friedlaender, *Herakles*, S. 81, zu verstehen, der annimmt, daß unsere Sage auf einen ursprünglichen Kampf des Herakles mit dem Stromgotte Nessos zurückgehe (vgl. Acheloos), aus dem dann der Kentaur geworden sei. Dieses für sich stehende ursprüngliche Nessosabenteuer fassen wir dann auf ohne jede Beziehung auf den späteren Tod des Herakles; des Inhalts etwa, daß der Kentaur Nessos dem Herakles Deianeira, die er über den Fluß hinüberbringen soll, entführt. In einem solchen Falle hätte die Keule oder das Schwert als Waffe bei Herakles nichts auffallendes an sich. Es wäre dann später diese Episode, um den Tod des Herakles durch das vergiftete Gewand vorzubereiten, so umgestaltet worden, daß der Held den Kentauren mit einem vergifteten Pfeil tötete. Gleichzeitig hätte man vielleicht auch zu der Erzählung vom Kampf des Herakles mit der Lernäischen Hydra die Episode hinzugefügt, welche den Helden seine Pfeile in das giftige Blut des erlegten Ungeheuers tauchen läßt. Die Künstler hätten dann den alten Heraklestypus aus dem Nessosabenteuer festgehalten auch bei der Darstellung der später umgestalteten und ausgedehnten Sage.

Die meisten Züge des Trachinischen Mythos sind für uns durch Zeugnisse gesichert, welche bis hoch ins Altertum hinaufreichen, wenigstens bis in das 6. Jahrh. v. Chr. Das Gastmahl des Herakles bei Eurytos, von dem Soph. *Trach.* V. 262 ff. erzählt, finden wir dargestellt auf einem Krater des schwfig. Stiles, in Caere gefunden, jetzt im Louvre [1], der mit Beischriften versehen

immer ohne das Löwenfell auftritt, daß er zumeist ganz nackt . . . erscheint und als Waffen sowohl den Bogen als auch die Keule führt»; und Sp. 2140: «Noch häufiger erscheint Herakles in den ältesten Denkmälern nicht nur ohne Fell, sondern auch ohne Keule, nur mit Köcher und Bogen ausgerüstet, wozu auch das Schwert tritt».

[1] Vgl. Abb. *Monum dell' Inst.* VI, 33.

ist, in altkorinthischer Schrift. Von dem Wettkampf selbst haben wir auch eine Darstellung auf einer attischen Amphora mittleren schwfig. Stiles, abgebildet Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Herakles », Sp. 2206 aus Minervini, *illustr. di vaso volc. rappr. Ercole la famiglia di Eurito,* Napoli, 1851. In der literarischen Überlieferung kennen wir dann ferner, wie gesagt, den Titel eines alten Epos Οἰχαλίας ἅλωσις. Ferner besitzen wir schwfig. Vasenbilder, welche uns das Nessosabenteuer darstellen, nl. den mit Deianeira fliehenden Kentauren, bekämpft von Herakles. Aus den verschiedenen Zügen der Trachinischen Sage, fehlt uns also für die älteste Zeit eine Darstellung, sei es eine literarische oder eine bildliche, die uns den Liebeszauber entweder beim Nessosabenteuer oder beim Opfer am Kenaion zeigte. Die überhaupt älteste Darstellung des vergifteten Gewandes beim letzten Opfer des Herakles findet sich erst auf einer attischen Scherbe des 5. Jahrh. v. Chr. [1]. Eine sichere Darstellung der Überreichung des vergifteten Blutes durch Nessos besitzen wir nicht [2].

Man könnte einwenden, daß doch Archilochos die Nessosepisode aus der Trachinischen Sage behandelt habe ; es werden ja manchmal die Fragmente in diesem Sinne gedeutet. Allein aus den dürftigen Resten [3], die wir besitzen, können wir mit Sicherheit das nicht entnehmen. Die Überreichung des Giftes muß erst künstlich hineininterpretiert werden, wenn man sie darin finden will.

Wir fragen demnach : ist dieses Schweigen unserer Quellen Zufall ?

Durch das im I. Kap., dort, wo es sich um das Lebensende des Meleagros handelte, herangezogene neue Hesiodfragment (publiziert im V. Heft, 1. Hälfte der *Berliner Klassikertexte,* S. 22 f.) sind wir auch hier wieder imstande diese Frage zu beantworten und zwar bejahend. Auf der Vorderseite des Blattes, welche 24 Zeilen enthält (die Rückseite ist so schlecht erhalten,

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Herakles », Sp. 2235 f. Furtwaengler betrachtet die Scherbe als « jedenfalls nur wenig jünger, vielleicht sogar älter als Soph. Trach. ».

[2] Vgl. Pauli-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Deianeira ».

[3] Vgl. Schneidewin, *Philol.* B. I, S. 148 ff.

daß man sie wohl ganz verloren geben muß, vgl. a. a. O., S. 23) werden u. a. die Kinder des Oineus aufgezählt. V. 17 wird Γόργη noch mit Namen genannt; der Rest dieses Verses fehlt; aus V. 18 und V. 19 jedoch kann man mit Sicherheit schließen, daß in jenem fehlenden Teil Deianeira genannt worden ist; denn es heißt:

V. 17. Γόργην τ' ἠύ[κομον καὶ ἐπίφρονα Δηιάνειραν]
ἣ τέχ' ὑποδμηθεῖσα [βίηι Ἡρακληείηι]
Ὕλλον καὶ Γλῆνον κ[αὶ Κτήσιππον καὶ Ὀδίτην].

Wie arg verstümmelt die folgenden Verse auch sein mögen, wir haben da V. 21 ein wichtiges Wort: φαρμακο[gut erhalten. Wir lesen nl. weiter:

V. 20. τοὺς τέκε καὶ δειν̣....
ὁπ[πότε] φαρμακο[....
λῶ̃[πο]ς κη[....
μ.ω̣[....
ὀ̣[....

Das ist von großer Wichtigkeit; denn damit ist auch der Liebeszauber der Deianeira bezeugt für die Zeit des Hesiod. und also der Tod des Herakles auf der Oita vorausgesetzt (vgl. *Berliner Klassikertexte*. a. a. O., S. 27). Ja, wegen der innern Geschlossenheit der ganzen Trachinischen Sage, von der das so wichtige Motiv des Liebeszaubers jetzt bezeugt ist für die Hesiodeische Zeit, wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man den ganzen Mythos bis da hinaufrückt. — Auf einem andern Wege kommt P. Friedlaender, der die verschiedenen Motive in Samos lokalisiert, zur Ansicht: « Es zweifelt wohl niemand, daß diese einheit auf des Kreophylos Οἰχαλιας ἁλωσις zurückzuführen ist » (vgl. *Herakles*, a. a. O., S. 65–83 und S. 121 ff.).

Die Ergebnisse unserer Untersuchungen fassen wir folgendermaßen zusammen:

A. im allgemeinen:

1. In der Trachinischen Herakles-Deianeirasage finden wir einen Kern, der im Laufe der Zeit in der Literatur keine wesentliche Veränderung erfahren hat.

2. Für die Darstellung dieser Sage schöpfen Apollod. und Diod. aus derselben Quelle: ihnen steht die zuerst durch Soph. vertretene Version gegenüber.

3. Die bildliche Tradition der Nessosepisode stimmt mit der literarischen der Trach. Sage nicht überein.

B. für Bakch. speziell:

1. In den kurzen Angaben des Bakch., die eine allgemein bekannte Sage voraussetzen, finden wir die Hauptzüge der sonstigen Form der Trachinischen Sage angedeutet.

2. Seine Sagenversion scheint, was den Auftrag des Lichas und den damit verbundenen Aufenthaltsort der Iole anbelangt, mit der Sophokleischen Darstellung übereinzustimmen, nicht mit der Apollod.-Diodorischen.

3. Die Worte des Bakch. lassen darauf schließen, daß die Übergabe des angeblichen Liebeszaubers nicht im Flusse, sondern auf dem Lande stattgefunden hat.

Zur Übersicht geben wir die für die Übereinstimmung zwischen Bakch. und Soph. in Betracht kommenden Stellen neben einander:

Bakch. XV [XVI].	Soph. *Trach.*
V. 26. [Δαιάνειρα] πύθετ' ἀγγελίαν ταλαπενθέα, 'Ιόλαν ὅτι λευκώλενον Διὸς υἱὸς ἀταρβομάχας ἄλοχον λιπαρὸ[ν π]οτὶ δόμον πέμποι.	V. 365. .... καὶ νῦν, ὡς ὁρᾷς, ἥκει δόμος | ὡς τοὐσδε πέμπων οὐκ ἄφροντίστως. γύναι. οὐδ' ὥστε δούλην.
V. 14. .... κλέομεν λιπεῖν 15. Οἰχαλίαν πυρὶ δαπτομέναν 'Αμφιτρυωνίαδαν θρασυμηδέα φῶθ', ἵκετο δ' ἀμφικύμον' ἀκτάν· ἐνθ' ἀπὸ λαΐδος εὐρυνεφεῖ Κηναίωι Ζηνὶ θύεν βαρυαχέας ἐννέα ταύρους	V. 750. ὅθ' εἶρπε κλεινὴν Εὐρύτου πέρσας πόλιν, | νίκης ἄγων τροπαῖα καρθίνια, | ἀκτή τις ἀμφίκλυστος Εὐβοίας ἄκρον | Κήναιόν ἐστιν, ἔνθα πατρῴῳ | Διὶ βωμοὺς ὁρίζει τεμενίαν τε φυλλάδα· |

δύο τ᾽ ὀρσιάλωι δαμασίχθονι μελ-
λε κόραι τ᾽ ὀβριμοδερκεῖ [γ᾽ ἄζυγα
παρθένωι Ἀθάναι
ὑψικέραν βοῦν.

οὔ νιν τὰ πρῶτ᾽ ἐσεῖδον ἄσμε-
νος πόθῳ. | μέλλοντι δ᾽ αὐτῷ
πολυθύτους τεύχειν σφαγὰς | κήρυξ ἀπ᾽ οἴκων ἵκετ᾽ οὐ κενὸς
Λίχας | τὸ σὸν φέρων δώρημα,
θανάσιμον πέπλον· | ὃν κεῖνος ἐν-
δύς, ὡς σὺ προυξεφίεσο, | ταυ-
ροκτονεῖ μὲν δώδεκ᾽ ἐντελεῖς
ἔχων | λείας ἀπαρχὴν βοῦς.

III.

Die Zeus-Iosage.

Durch die Auffindung des XVIII. [XIX.] Bakchylideischen Gedichtes hat unsere Kenntnis der ältesten literarischen Überlieferung noch eines andern, im Altertum sehr beliebten Mythos, der Zeus-Iosage eine Bereicherung erfahren. Wir wollen die hier gebotene Version genau prüfen, um zu sehen, ob sie uns über den Entwicklungsgang jener Sage etwas Neues lehrt, obwohl H. Preuss der Meinung ist, daß die hier gebotene Darstellung keineswegs verschieden sei von derjenigen der andern Schriftsteller, welche dieselbe Sage behandelt haben [1].

Zunächst sei bemerkt, daß der zweite Teil des Gedichtes, der für uns gerade am wichtigsten ist, ziemlich verstümmelt vorliegt. Dies ist um so mehr zu bedauern, weil sichere Ergänzungen an einigen Stellen gar nicht möglich sind. In der nachfolgenden Übersetzung ist es unser Bestreben vor allem den Sinn des Dichters wiederzugeben. Ist derselbe ohne Ergänzungen des überlieferten Textes klar, so werden wir keine machen. Bisweilen jedoch werden wir genötigt sein solche vorzunehmen. Die Begründung unserer Ergänzungen des überkommenen Textes werden wir dann im Laufe unserer Erörterungen gelegentlich vorführen.

Das Gedicht ist ein Dithyrambos, der für ein Athenisches Fest bestimmt war. Mit den Worten εὐαίνετε Κηΐα μέριμνα, V. 11, fordert sich der Dichter selbst auf, das Lob der Stadt Athen zu besingen ; es steht ihm ja ein reichlicher Stoff zur Verfügung. Die Muse Kalliope ist seine Begleiterin. Es heißt dann weiter : « was war geschehen, als die goldene Kuh das rossereiche Argos verlassend, entfloh dem Ratschlusse des mächtigen, erhabenen

[1] Vgl. H. Preuss, a. a. O., S. 35 : « cum nequaquam ab aliorum scriptorum ratione differat, qui eandem fabulam tractaverunt » ....

Zeus gemäß, sie, die rosenfingerige Tochter des Inachos, als die weitherrschende, goldgewandige Hera dem Argos, dem nach allen Seiten mit unermüdlichen Augen blickenden, dem nie ruhenden, nie schlafenden, gebot die schöngehörnte Kuh zu bewachen? Auch Maia's Sohn vermochte nicht ihm verborgen zu bleiben, weder am hellstrahlenden Tage noch in der heiligen Nacht. War es nun bestimmt, daß der schnellfüßige Bote des Zeus damals den Sohn der riesenzeugenden Erde mit einem Stein tötete [1] oder [2] waren es unsägliche Sorgen, oder haben die Pieriden das Aufhören seines Kummers bewirkt. Uns scheint es am besten das Sichere zu sagen [3]. Als an den Nil mit blumigem Strand die bremsengescheuchte Io gekommen war, im Schoße den Epaphos tragend, stellte Zeus diesen zum Fürsten der linnengewandigen Bewohner auf, strotzend von hoher Ehre, und machte ihn zum Stifter des größten Geschlechtes der Sterblichen, aus dem stammend, Agenors Sohn im siebentorigen Theben Semele zeugte, die den bakchenerregenden Dionysos gebar, den Führer der bekränzten Chöre [4] ».

[1] Wir lesen V. 32 mit L. Duebner, *Philol.* B. LXIV, im Aufsatz « Zur Josage », λίθῳ ; nicht λόχον wie Blass, oder τέκος wie van Herwerden, *Mnemosyne*, Vol. 27, pars. I, p. 35.

[2] Wir lesen V. 33 und V. 35 das η_{ι} als $\ddot{\eta}_{\iota}$ (disjunktive Partikel) nicht $\ddot{\eta}_{\iota}$ (affirmative Partikel), wie Blass. $\ddot{\eta}_{\iota}$ lesen auch Jurenka, a. a. O., A. Taccone, *Bacchilide epinici, ditirambi e frammenti* Torino, 1907, S. 189 f.

[3] Wir schließen uns dem Sinne an, welchen van Herwerden (der a. a. O., ἐμοὶ μὲν οὖν | ἀσφαλέστατον ἃ προφανῆ 'στιν λέγειν ergänzt) und Jurenka (der a. a. O., S. 144 f. ἐμοι μὲν οὖν ‹λέγειν› ἀσφαλέστατον ἁπλῶς liest) hineinlegen. Es scheint uns dies besser in den Zusammenhang hineinzupassen, als die Ergänzungen von Blass.

[4] Zur Übersicht geben wir hier den Stammbaum und unterstreichen die von Bakch. genannten Namen : Inachos

Io

Epaphos

Libye

Agenor

Kadmos

Semele

Dionysos.

Die Art und Weise, wie Bakch. die Sage erzählt, weist deutlich darauf hin, daß sie zu seiner Zeit schon populär war. Er streift sogar verschiedene Versionen, wo er vom Tode des Argos spricht, die vorher schon vorhanden waren. Tatsächlich aber können wir auch aus gelegentlich eingeschobenen Bemerkungen bei spätern Schriftstellern schließen, daß schon vor Bakch. die Sage behandelt worden ist, was sich später zeigen wird. Leider beschränken sich diese Spuren älterer Darstellung nur auf gelegentliche, kurze Angaben; vom Wortlaut selbst ist uns nichts erhalten.

Nach der gangbaren Überlieferung tötete Hermes den Argos und es heißt daher ausdrücklich, Apollod. *Bibl.* II, 1, 3, 4: ἀπέκτεινε [Ἑρμῆς] τὸν Ἄργον, ὅθεν ἀργειφόντης ἐκλήθη. Nun aber wird Hermes bei Hom. oftmals ἀργειφόντης genannt mit oder ohne Götternamen [1]. Man könnte daher schließen: weil dieser Name sich schon bei Hom. findet, so hat dieser Dichter die Zeus-Iosage mit der Tötung des Argos schon gekannt. Tatsächlich hat man so geschlossen, z. B. R. Engelmann [2].

Später ist für die Deutung «Argostöter» L. Preller eingetreten, der sich auf die oben erwähnte Apollodorstelle und die Benennungen βελλεροφόντης und ἀνδρειφόντης stützt [3], zuletzt

Den andern Zweig des Stammbaumes, der bis auf Perseus führt, gibt J. Dietze, *Festschrift zur Begrüßung der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Hamburg, Okt. 1905, S. 10.

Wir haben nur die für den Sinn notwendigen Ergänzungen gemacht. Wie der Wortlaut auch sein möge, der Sinn ist im letzten Teil deutlich. Vgl. Jurenka, a. a. O., S. 144 f., Blass, *Bakch.*², S. 155 f., Taccone, a. a. O., S. 190 f.

[1] Vgl. für die Homerstellen, Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. «Hermes», Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. «Argeïphontes», 703, v. Jessen.

[2] R. Engelmann, *De Ione, commentatio archaeologica*, Berolini, 1868, S. 1: «iam Homerus eam [sc. fabulam de Ione] non ignorat. Nam etsi non diserte ad hanc alludit (Ionis enim nomen frustra apud poetam quaesiveris), tamen quod saepissime Ἀργειφόντου nomine Mercurium ornat, se bene fabulae conscium esse declaravit, cum dubium esse non possit, quin vera sit eorum sententia, qui Argeiphontem dictum putant proter caedem Argi».

[3] L. Preller, *Griechische Mythologie*, I. Band, *Theogonie und Götter*, IV. Aufl., bearb. v. C. Robert, Berlin, 1894, S. 394: «Nicht minder altertümlich ist die Fabel von der Argostötung, auf welche schon Homer und Hesiod so oft durch den Namen des starken Argeiphontes (κρατὺς Ἀργειφόντης) hinweisen».

noch Gruppe [1]. Die meisten Gelehrten [2] bekämpfen aber diese Deutung, weil die Episode von der Argostötung in den homerischen Gedichten nirgends angedeutet wird und, wie sie meinen, aller Wahrscheinlichkeit nach spätern Ursprungs ist [3]. Schon im Altertum hat Aristarchos die Deutung « Argostöter » verworfen und zwar deshalb, weil er den Iomythos für nachhomerisch hielt. (vgl. *Schol.*, B. 103). Dagegen stellte er die Behauptung auf, daß dieser Name aus ἀργός und Wurzel φαν- zusammengesetzt sei. Viele von den neuen Gelehrten schließen sich dieser Herleitung an, gehen dann aber in der Übersetzung des Wortes ziemlich weit auseinander. Andere betrachten es als eine Komposition von ἀργὸς und Wurzel -φεν und übersetzen : « im Licht tötend », « Töter des Lichtglanzes » [4]. Scherer, der die Erklärung « Argostöter » wohl für endgültig aufgegeben betrachtet, bringt die Bedeutung des Wortes mit den Beziehungen des Hermes zum Winde in Verbindung [5].

Die ganze Frage gipfelt hauptsächlich in dem Punkt : war zur Zeit des Hom. die Zeus-Iosage schon vorhanden und, wenn ja, lautete sie so, daß Hermes den Argos tötete und nicht anderswie die bewachte Iokuh befreite? — Was das erste an-

[1] Gruppe, a. a. O., II. B., 1906, S. 1324 .... « Sage von Ios Befreiung ...., auf die das in allen Teilen der alten epischen Dichtung häufig vorkommende Beiwort Argeiphontes hinweist. Man erklärte allerdings bisweilen im Altertum und erklärt vielfach noch jetzt diese Bezeichnung als « weißschimmernd » und nimmt an, daß der ganze Mythos erst aus der unrichtigen Auslegung des Namens erschlossen sei. Das ist aber unzweifelhaft falsch. Sicher ist Hermes schon in den ältesten Schichten des ionischen Epos und wahrscheinlich, obwohl die Epiklesis nur da auftritt, wo deren Einfluß nachweisbar ist, schon in noch früheren Perioden griechischer Dichtung Argostöter gewesen ». Er stützt sich vor allem auf die Etymologie von -φοντης, das nach ihm nur von der Wurzel φεν- nicht φαν- hergeleitet werden könne.

[2] Eine knappe Übersicht der divergierenden Meinungen und Deutungen, gibt Jessen, bei Pauly-Wissowa, a. a. O.

[3] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Hermes », Sp. 2384.

[4] Vgl. für die vorgeschlagenen Deutungen der verschiedenen Gelehrten und für die betreffende Literatur Ameis-Hentze, *Anhang zu Homers Odyssee*, I. Heft, Erläuterungen zu Gesang I-VI, Leipzig, 1890. 4. Aufl., S. 16 f. ; Gruppe, a. a. O., B. II, S. 1324, Nota 5. ; Preller, a. a. O., S. 394, Nota 3.

[5] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Hermes », Sp. 2384 ff. : er übersetzt « Aufheller », oder « Hellmacher » (des Wetters).

langt, so kann man kaum etwas Bestimmtes behaupten. Für Hesiod ist sie bezeugt durch Apollod. *Bibl.* II, 1, 3. Außerdem *Schol.* Eur. *Phoen.* 1116 (-Hesiod, Frgmt. 188. Ausg. Rzach) und *Schol.* Ven. B., Ω. 24 «Ἀργειφόντην»· κατὰ τοὺς Ἡσιόδου μύθους τὸν βουκόλον Ἰῶς ἐφόνευσεν [Ἑρμῆς] (-Hesiod, 189. Ausg. Rzach). Die Hauptidee des Mythos, nl. die Liebe des Zeus zu einer Jungfrau, durch die seine Gemahlin sich gekränkt fühlt, steht nicht im Widerspruch zu dem Verhältnis zwischen Zeus und Hera, wie uns die homerischen Epen dasselbe belehren. Daß aber nach der ursprünglichen Version Hermes die Iokuh durch Tötung des Argos befreit hätte, kommt uns unwahrscheinlich vor, und zwar aus folgenden Gründen. Einmal ist es schon nach dem Charakter des Hermes, wie er uns allgemein geschildert wird, als des schlauen, listigen, verschlagenen Boten und Diener des Zeus, von vornherein unwahrscheinlich, daß jene Version, die ihn den Argos töten läßt, die ursprüngliche sei. Und damit stimmt auch wieder der faktische Bestand unserer mythologischen Überlieferung, in dem nur in Darstellungen der Zeus-Iosage und sonst nirgends Hermes seinen Gegner tötend vorgeführt wird. — Ferner finden wir in der späteren Literatur gewisse Andeutungen, aus denen wir auf eine Version schließen können, nach welcher Hermes die Iokuh auf eine andere Weise als durch Tötung des Argos befreite. Vorausgesetzt aber: die Deutung «Argostöter» wäre richtig, dann müßten wir wohl, mit Rücksicht auf die Häufigkeit dieses Epithetons bei Hom., der es beinahe dem Eigennamen selbst gleichsetzt, sagen, daß in der vorhomerischen, ursprünglichen Fassung Hermes den Argos getötet hat; da nun aber eine solche Tat, wie wir gesehen, nicht in dem Charakter des Hermes gelegen wäre, so könnte man daran denken, daß in einer solchen Version der Sage dem Hermes ein direkter Auftrag hiezu von Zeus gegeben worden sei. Dies nun halten wir für unwahrscheinlich, wie es aus den späteren Ausführungen noch mehr erhellen wird.

Wir könnten noch den Gedanken Scherer's hinzufügen, daß ein solcher verbreiteter Name «schwerlich einem lokalen Mythos entsprungen sein dürfte, in dem Hermes genau

genommen nur die Nebenrolle eines im Auftrage des Zeus auftretenden Dieners spielt »[1].

Diese Erwägungen veranlassen uns um zu denen zu neigen, welche Ἀργειφόντης nicht als « Argostöter » deuten. Sprachgeschichtlich betrachtet, halten wir es, bisher wenigstens, nicht gut möglich eine ganz bestimmte Meinung aufzustellen, weil sowohl gute Gründe sprechen für die Zurückführung von -φοντης auf die Wurzel φεν- (mit qualitativem Lautwechsel) als auf die Wurzel φανϝ-, das ja bekanntlich im Aeolischen als φον- auftreten kann. Vgl. z. B. Alb. Thumb, *Handbuch der griechischen Dialekte*, Heidelberg, 1909, S. 209, § 226 *d*; S. 220, § 236, 1; S. 255, § 255, 2.

Daß Hesiod unsere Sage behandelt haben muß — was wir vorhin mit einem Wort erwähnten — schließen wir aus Apollod., *Bibl.* II, 1, 3. Nachdem dort zunächst die Meinung Hesiod's über die Abstammung der Io, nl. Πειρῆνος αὐτὴν εἶναι, angeführt worden ist, heißt es weiter : Zeus habe sie, die eine Priesterin der Hera war, verführt ; von seiner Gemahlin ertappt, habe er das Mädchen durch Berührung in eine weiße Kuh verwandelt und eidlich in Abrede gestellt, daß er Umgang gepflogen habe. Dann wird von Hesiod berichtet : διό φησιν Ἡσίοδος οὐκ ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ὀργὴν τοὺς γενομένους ὅρκους ὑπὲρ ἔρωτος.

Auf diese Erzählung kommen wir später näher zu sprechen : hier begnügen wir uns mit der bloßen Wiedergabe, da wir die Behandlung der Zeus-Iosage in der literarischen Tradition chronologisch angeben.

Wir übergehen Namen wie Kerkops, von dem wir nur vermuten können, daß er unsern Mythos behandelt hat (vgl. Apollod., *Bibl.* II, 1, 3), ohne aber etwas Bestimmtes zu wissen. So gelangen wir, weiter herabsteigend, zu einem älteren Zeitgenossen unseres Lyrikers, dem Dramatiker Aisch. Hier befinden wir uns in einer günstigern Lage. Er hat die Zeus-Iosage in zwei der uns von ihm erhaltenen Tragödien behandelt und diese sind gerade für unsere Zwecke von größter Wichtigkeit, weil wir in diesen zwei Dramen und in der Bakchylideischen Darstellung drei ausführlichere Erzählungen des gleichen Vor-

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. « Hermes », Sp. 2384.

ganges besitzen, die einander auch zeitlich nahestehen. Daher wollen wir in Kürze den Inhalt dieser Dramen angeben, und zwar beginnen wir nach der Reihenfolge unserer Ausgaben, mit dem « *Prometheus* ».

Zunächst kommen V. 561 ff. in Betracht : Als Io auf ihren Irrfahrten dem Prometheus in Banden begegnet, zeigt dieser in seinen ersten Worten (V. 589 ff.), daß er Io, ihre Abstammung und ihr Schicksal kennt. Voll Verwunderung darüber fragt sie den ihr unbekannten Prometheus, wer er sei, weshalb er da festgebunden sei und was ihr selbst noch bevorstehe. Prometheus gibt ihr Aufklärung über sich selbst, und, als Io ihn weiter auffordert, er möge ihr doch ihr ferneres Schicksal offenbaren, da verlangt der Chor, Io möge zunächst erklären wie sie eigentlich in diese Lage gekommen sei, hernach solle dann Prometheus ihr die Zukunft klarlegen (V. 630 ff.). Io willigt ein. Und so bekommen wir eine Darstellung des ganzen Mythos nach seinem Anlaß, Verlauf und Ende. — Der Aufforderung des Chores entsprechend, erzählt also Io ihre Geschichte (V. 640 ff.) : sie habe mehrmals nächtliche Traumgebilde gehabt, die ihr sagten : sie, die Magd, möge dem Verlangen des Zeus, der vom Pfeil der Liebe für sie getroffen sei, entgegenkommen und zu diesem Zwecke sich nach Lerna begeben, wo die Herden ihres Vaters weiden. Als sie ihrem Vater davon mitteilte, habe dieser in Delphi und Dodona sich an die Orakel um Auskunft gewandt ; nach mehreren zweifelhaften Sprüchen habe er endlich einen deutlichen bekommen, der vorschrieb, er solle seine Tochter aus Haus und Heimat vertreiben und in die Ferne irren lassen, sonst werde Zeus sein Geschlecht durch den Blitz ausrotten. Geängstigt durch solche Drohungen habe Inachos seine Tochter gegen ihren Willen des Landes verwiesen. (An diesem Punkte der Sagenerzählung setzt Bakch. seine Darstellung ein). In Aisch. *Prom.* heißt es dann weiter, V. 673 ff. :

εὐθὺς δὲ μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι
ἦσαν, κεραστίς δ', ὡς ὁρᾶτ' ὀξυστόμῳ
μύωπι χρισθεῖσ' ἐμμανεῖ σκιρτήματι
ἦσσον πρὸς εὔποτόν τε Κερχνείας ῥέος
Λέρνης τε κρήνην· βουκόλος δὲ γηγενὴς

ἄκρατος ὀργὴν Ἄργος ὠμάρτει. πυκνοῖς
ὄσσοις δεδορκὼς τοὺς ἐμοὺς κατὰ στίβους.
ἀπροσδόκητος δ' αὐτὸν ἐξαίφνης μόρος
τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν. οἰστροπλὴξ δ' ἐγὼ
μάστιγι θείᾳ γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι.

Dann kommt Prometheus an die Reihe, der nun der Io die Zukunft offenbaren soll, V. 703 f. οἷα χρὴ πάθῃ | τλῆναι πρὸς Ἥρας τήνδε τὴν νεάνιδα. Nachdem er ihr ausführlich die bevorstehenden Irrfahrten beschrieben hat, V. 703–740 und V. 790–812 [1], teilt er mit, was ihr am Nil in Ägypten bevorsteht.

Weil Bakch. diesen letzten Teil des Mythos auch erzählt, so wollen wir, um den Vergleich zu erleichtern und so die Bakchylideische Darstellung einzureihen, die Darstellung des Dramatikers im *Prom.* wieder kurz vorführen.

V. 813 ff. sagt Prometheus zu Io ungefähr folgendes: «im dreieckigen Winkel des Nils wirst du, nach den Bestimmungen des Schicksals, dir und deinen Kindern ein großes Geschlecht pflanzen». — Deutlicher und ausführlicher sagt er dasselbe V. 846 ff.: «im äußersten Teile des Landes (nl. Ägyptens), an der Mündung des Nils, liegt die Stadt Kanobos; dort schenkt dir Zeus den Verstand wieder, dich bloß mit leiser Hand berührend. Dort wirst du ein Kind, Epaphos gebären. Diesem Sohne wird das ganze Land, das der Nil tränkt, zuteil werden». — Er erwähnt dann weiter die Schicksale, die das fünfte Geschlecht des Epaphos erleben wird, nl. die Danaidensage. Darauf kommt es uns aber hier nicht an.

Halten wir diese Version neben die Bakchylideische, so finden wir Unterschiede. Wir wollen die Aufmerksamkeit gleich auf einige Punkte hinlenken, welche auch für unsere spätere Erörterungen von Wichtigkeit sind. Aisch. erwähnt nicht durch wen und wieso bei der Io die διαφθορά (V. 643) der μορφὴ καὶ φρένες (V. 673) hervorgerufen wird, er sagt auch nicht, wer den Argos zum ὁμαρτεῖν anstellt. Wir haben jedoch allen Grund anzunehmen, daß es für das letztere derselbe ist, der jene διαφθορά

[1] Diese Irrfahrten übergeht Bakch.

bewirkt, Zeus nl. Er ist es ja, der Io auffordert das väterliche Haus zu verlassen und nach Lerna zu Inachos' Herden zu gehen, damit er dort mit ihr zusammentreffe. Und sofort, wie sie jener Aufforderung Folge leistet, sind μορφή und φρένες διάστροφοι. Wen anders als Zeus sollte man als den Urheber jener Umwandlung betrachten? Ja, nach dieser Version hat es den Anschein, daß sie mit in der Absicht des Zeus lag.

Ferner wird nicht gesagt, durch wen und wie Argos stirbt. Es heißt einfach V. 680 f. :

ἀπροσδόκητος δ' αὐτὸν ἐξαίφνης μόρος
τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν.

Nach Bakch. war es Hera, die den Argos um die καλλικέραν δάμαλιν φυλάσσεν [1], anstellte.

Es heißt dann bei Bakch. weiter, daß der Sohn der Maia, Hermes, sich vor demselben nicht verborgen zu halten (λαθεῖν, V. 26) vermochte. Das geht wohl auf das V. 19 f. vom Argos erwähnte: ὄμμασιν βλέποντα ἀκαμάτοις. Dieser hatte also die Absicht und daher auch wohl die Aufgabe, den Aufseher der δάμαλις zu täuschen und bekam den Auftrag offenbar von Zeus, der Hera gegenüber steht, die den Argos mit der Aufsicht über Io betraut hatte. Unser Lyriker gibt dann mehrere Versionen, und zwar finden wir drei angedeutet: 1. gewaltsame Tötung des Argos durch Hermes; 2. unsägliche Sorgen; 3. die Pieriden, welche das Aufhören der Sorgen herbeiführten. In den beiden letzten Fällen brauchen wir nicht an den Tod des Argos zu denken, sondern vielmehr an ein durch die rastlosen Sorgen und Mühen bei der Bewachung oder durch das Lied der Pieriden herbeigeführte Einschlafen. Nach Ov. *Met.* I, 677, schläferte Hermes durch Flötenspiel den Argos ein: also durch Musik, die ja den Pieriden eigen ist. Die Annahme der Tötung ist auch gar nicht notwendig für die Sage. Um Io zu befreien, hätte es dem Hermes genügt, daß der Argos einschlief. Die Andeutung dieser drei Versionen bleibt, ob man nun ἤ, V. 33 und V. 35 als Versicherungspartikel ἦ oder als disjunktive Partikel ἤ auf-

[1] Dorischer Inf. Praes; es gibt bei Bakch. noch einige Beispiele davon.

faßt [1]. Wie der Dichter selbst es verstanden wissen will, wagen wir nicht zu entscheiden, ebenso wie wir auch keine neuen Ergänzungsversuche machen, weil solche ihrem Wortlaute nach nur ganz problematisch sein könnten.

Bei Bakch. wird uns dann ferner, ohne daß vorher von einer Rückwandlung die Rede gewesen ist, die Geburt des Epaphos erzählt. Von ihm wird aber die Io, als sie Argos verläßt, χρυσέα βοῦς, V. 16, genannt und, während sie vom Argos bewacht wird, καλλικέρας δάμαλις, V. 24. Er stellt sie also schlechthin als eine Kuh dar.

Im *Prom.* hingegen, wo Io als eine sprechende Person auftritt, wird sie vom Chor, V. 588, als βούκερως παθένος, bezeichnet; sie selbst sagt von sich, sie sei δύσπλανος παρθένος, V. 608, und κέραστις, V. 674. Prometheus nennt sie οἰστροδίνητον κόρην, V. 589, τήνδε τὴν νεάνιδα, V. 704; und V. 739 redet er sie an: ὦ κόρη; V. 898 f. sagt von ihr der Chor: ταρβῶ γὰρ ἀστεργάνορα παρθενίαν | εἰσορῶσ' Ἰοῦς ....

Die Stellen, und namentlich die drei ersten, weisen darauf hin, daß hier Io, nachdem sie das väterliche Haus verlassen hat, in der äußeren Gestalt etwas umgeändert vorgeführt wird. Sie ist jedoch nicht in eine förmliche Kuh verwandelt, sondern sie hat nur Kuhhörner bekommen, sonst aber ihre menschliche Gestalt beibehalten. Daß diese Zutat in unserer Tragödie auch nur als nebensächlich betrachtet wird, läßt sich daraus schließen, daß, nachdem Io von ihren Qualen befreit worden ist, gar nichts von einer Rückwandlung in der äußeren Gestalt gesagt wird. An geeigneter Stelle kommen wir darauf näher zurück, hier genügt die Erwähnung desselben.

Sehen wir jetzt, wie in dem andern Aischyleischen Drama, in den « *Hiketides* » unsere Sage dargestellt wird.

In V. 291 ff. [2] erzählen die den Chor bildenden Danaiden dem König der Argiver ihre Abstammung, um ihm ihre argivische Herkunft zu beweisen. Und dann heißt es: Io war einmal

[1] Vgl. K. Brugmann, *Griech. Grammatik*, 3. Aufl., München, 1900, S. 361 (im Iw. v. Müller'schen Handb. II, 1).

[2] Wir zitieren nach der Ausgabe von H. Weil, in der *bibl. Teubn.*

κληδοῦχος der Hera im Argivischen Gebiet. Zeus pflog Umgang mit ihr, was aber seiner Gattin nicht verborgen blieb. Daß aus diesem Vorgang nun zwischen dem Götterkönig und seiner Gattin Streit und Zwietracht entstanden seien, wird als selbstverständlich betrachtet [1]; denn der König fragt sofort: welcher der Ausgang des Streites gewesen sei, worauf der Chor antwortet, V. 299: βοῦν τὴν γυναῖκ' ἔθηκεν Ἀργεία θεός. Zeus habe sich dann in Stiergestalt der schöngehörnten Kuh genähert. Daraufhin habe Hera der Kuh einen allsehenden Wächter bestellt, den Argos, den Sohn der Erde, der von Hermes getötet wurde. Dann schickte Hera gegen sie βοηλάτην μύωπα κινητήριον, οἶστρον καλοῦσιν αὐτὸν οἱ Νείλου πέλας (V. 307 f.), der sie aus dem Lande vertrieb. Sie sei endlich auf ihren Irrfahrten bei Kanobos und Memphis in Ägypten angelangt, und dort geschah folgendes: Ζεύς γ' ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον, und das war Ἔπαφος ἀληθῶς ἐπώνυμος.

Es wird dann der Stammbaum von diesem Sohne bis auf Danaos, Aigyptos und ihre Kinder herunter verfolgt, was wir aber für unsere Zwecke nicht brauchen.

Man sieht es sogleich, daß wir hier eine stark verschiedene Fassung der Sage vor uns haben. Heben wir kurz das Wichtigste davon hervor. Im *Prom.* werden die διαφθορὰ μορφῆς und die durch den οἶστρος hervorgerufene Wut als unmittelbar hintereinander folgend dargestellt; auch die Bewachung durch den Argos folgt darauf ohne daß ein nennenswertes Ereignis dazwischen läge (vgl. V. 673 ff.). In den *Hik.* hingegen unterscheiden wir deutlich drei Stufen in dem Zustand der Io:

[1] Vgl. Preller, a. a. O., I. B., S. 170 f: « ihre [Hera's] Schönheit ist eine keusche, strenge und würdige, und wie sie selbst in ihrer jungfräulichen Blüte dem Zeus vermählt wurde und von keiner andern Liebe weiß, als von der seinigen, so daß es das Äußerste von Wahnsinn und Lust hieß der Hera zu begehren, so fordert sie gleiche Treue und gleiche Keuschheit von allen Vermählten und ist eben deshalb in der Poesie zur personifizierten ehelichen Eifersucht geworden, in welchem Sinne nicht allein jene alten Naturbilder von den Streitigkeiten des Zeus und der Hera umgedichtet wurden, sondern auch eine Menge von landschaftlichen und religiösen Sagen, namentlich die von der Io, von der Leto, vom Herakles, vom Dionysos ».

1. Zeus pflegt Umgang mit Io, der Priesterin der Hera; diese verwandelt darauf Io in eine Kuh;

2. Zeus naht sich der Kuh in Stiergestalt; Hera stellt den Argos als Wächter der Kuh auf;

3. Hermes tötet den Argos; Hera läßt die Kuh vom οἶστρος heimsuchen, der sie in Wut über die Erde scheucht.

Offenbar ist es Zeus, der den Hermes schickt, damit er den Argos unschädlich mache; denn ein drittes Mal will er sich durch seine Gattin das Zusammensein mit Io nicht vereiteln lassen.

Wie wird uns nun in der *Hik.* die Gestalt der Io beschrieben?

Wir begegnen diesbezüglich einer eigentümlichen Stelle, S. 565 ff., nämlich in dem vom Chor an Zeus gerichteten Gebet, wo die Irrfahrten der Io kurz erwähnt werden. Dort finden wir die Bezeichnung einer ganz besondern Gestalt. Es heißt da: die Bewohner vom Nilgebiet haben, als die irrende Io bei ihnen anlangte, über die ungewöhnliche Erscheinung gestaunt; sie sahen nämlich μιξόμβροτον δυσχερὲς βοτόν, | τὰν μὲν βοός, τὰν δ' αὖ γυναικός. (V. 568 f.) Es wird also hier gesagt, sie habe teilweise eine menschliche, teilweise eine Kuhgestalt gehabt.

Allerdings bietet die Stelle eine Schwierigkeit. Die Worte sind zwar deutlich und beschreiben die Io nicht einfach als eine Kuh; daß sie aber eine Jungfrau sei, die bloß Kuhhörner trage, ist ebenfalls nicht gesagt. Vor allem zeigt sich die Schwierigkeit, wenn wir noch andere Stellen daneben betrachten, wo der Text auch nicht unklar ist. So sagt z. B. der Chor ausdrücklich V. 299: βοῦν τὴν γυναῖκ' ἔθηκεν Ἀργεία θεός. Ferner: wie könnte Zeus als Stier mit einer Jungfrau verkehrt haben? V. 301. Wie könnte sie vom König εὔκραιρος βοῦς (V. 300) genannt werden und nicht vielmehr etwa εὔκραιρος κόρη? Wie könnte er V. 313, wo er nach dem Namen des Sohnes der Io fragt, sagen: τίς οὖν ὁ Διὸς πόρτις εὔχεται βοός; auch V. 42 wird Epaphos Διὸς πόρτις genannt; im V. 170 heißt er: ὁ τῆς βοὸς παῖς: die Danaiden nennen sich V. 275 σπέρματ' εὐτέκνου βοός und V. 18, V. 45 heißt Io einfach βοῦς.

Wir müssen also notwendig auf eine Gestalt schließen, die wenigstens in der Hauptsache die einer Kuh ist.

Die Hauptstelle ist jedenfalls V. 565 ff., weil dort von ihrer Gestalt ausdrücklich gesprochen wird ; von ihr müssen wir ausgehen und mit ihr die übrigen in Einklang zu bringen trachten.

Zwar wird in den *Hik.* die Jungfrau nach ihrer Wandlung Ἰώ genannt ; das ist aber ohne Bedeutung, denn der Eigenname paßt ihr sowohl vor als nach der Wandlung. Nie aber heißt sie παρθένος, κόρη oder dergleichen, sondern stets βοῦς. Im *Prom.* hingegen heißt sie nach ihrer Verwandlung niemals βοῦς, sondern immer παρθένος, V. 588, V. 608 ; νεᾶνις, V. 704 ; κόρη, V. 589, S. 739 u. s. w.

Es ist klar, daß in den zwei Dramen nicht die gleiche Gestalt vorgeführt wird. Wir nehmen infolgedessen in der *Hik.* für Io wegen der Stelle, V. 565 ff. die Gestalt einer Kuh an und zwar einer, die zum Teil menschlich gestaltet ist. Da nun derjenige Körperteil, der ein Wesen in seiner Art besonders kennzeichnet der Kopf ist, setzen wir für sie einen menschlichen Kopf voraus, den übrigen Teil denken wir uns aber immerhin so geformt, daß die ganze Gestalt überwiegend tierisch erschien und daher einfach βοῦς genannt werden konnte. Weil bei dieser Annahme unsere Behauptungen bezüglich der *Hik.* aufrecht bleiben, sagen wir in den folgenden Erörterungen absichtlich, um Verwirrungen vorzubeugen, meistens kurz : in den *Hik.* tritt Io uns als Kuh entgegen. Zu dieser absonderlichen Gestalt wird der Dichter vielleicht die bildliche Darstellung eines derartigen Mischwesens — wenn auch nicht die Io darstellend — angeregt haben. Ein Bild, das die Io in dieser Gestalt zeigt, findet sich auf einer Vase im *Museum of fine arts* in Boston, (vgl. unten, S. 126 f.). Nach Engelmann ist jene Zeit, in der die *Hik.* aufgeführt wurden, eben diejenige, « wo der ganze Orient mit seinen Mischwesen den Griechen, speziell dem athenischen Bürger erschlossen wird [1] ».

Über die Art und Weise, wie Hermes den Wächter Argos tötete, sowie über den Auftrag, den er bekommen hat, vernehmen wir nichts in den *Hik.*

[1] Vgl. *Jahrb. d. archäol. Inst. zu Athen,* B. XVIII, *die Io-Sage,* S. 40.

Da die Darstellungen der beiden Aischyleischen Dramen für unsere Untersuchungen von besonderer Wichtigkeit sind, so lassen wir zur besseren Übersicht die betreffenden Stellen nebeneinander folgen :

Prom.

V. 670 ff. Ἰω. ἐξήλασέν με κἀπέκλῃσε δωμάτων, | ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ᾽ ἐπηνάγκαζέ νιν | Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πράσσειν τάδε. | εὐθὺς δὲ μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι | ἦσαν, κεραστὶς δ᾽, ὡς ὁρᾶτ᾽, ὀξυστόμῳ | μύωπι χρισθεῖσ᾽ ἐμμανεῖ σκιρτήματι | ἦσσον πρὸς εὔποτόν τε Κερχνείας ῥέος | Λέρνης τε κρήνην· βουκόλος δὲ γηγενὴς | ἄκρατος ὀργὴν Ἄργος ὠμάρτει, πυκνοῖς | ὄσσοις δεδορκὼς τοὺς ἐμοὺς κατὰ στίβους. | ἀπροσδόκητος δ᾽ αὐτὸν ἐξαίφνης μόρος | τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν, οἰστροπλήξ δ᾽ ἐγὼ | μάστιγι θείᾳ γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι. | κλύεις τὰ πραχθέντ᾽.

V. 846 ff. ΠΡ. ἔστιν πόλις Κάνωβος ἐσχάτη χθονὸς, | Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι· | ἐνταῦθα δή σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα | ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον. | ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων | τέξεις κελαινὸν Ἔπαφον, ὃς καρπώσεται | ὅσην πλατύρρους Νεῖλος ἀρδεύει χθόνα.

Hik.

V. 291 ff. ΧΟ. κληδοῦχον Ἥρας φασὶ δωμάτων ποτὲ Ἰὼ γενέσθαι τῇδ᾽ ἐν Ἀργείᾳ χθονί, | ΒΑ. ἦν ὡς μάλιστα, καὶ φάτις πολλὴ κρατεῖ. | ΧΟ. ἦ καὶ λόγος τις Ζῆνα μιχθῆναι βρότῳ. | ΒΑ. . . ΧΟ. κἄκρυπτά γ᾽ Ἥρας ταῦτα τἀμπαλάγματα. | ΒΑ. πῶς οὖν τελευτᾷ βασιλέων νείκη τάδε; | ΧΟ. βοῦν τὴν γυναῖκ᾽ ἔθηκεν Ἀργεία θεός. | ΒΑ. οὔκουν πελάζει Ζεὺς ἐπ᾽ εὐκραίρῳ βοΐ; | ΧΟ. φασὶν, πρέποντα βουθόρῳ ταύρῳ δέμας | ΒΑ. τί δῆτα πρὸς ταῦτ᾽ ἄλοχος ἰσχυρὰ Διός; | ΧΟ. τὸν πάντ᾽ ὁρῶντα φύλακ᾽ ἐπέστησεν βοΐ. | ΒΑ. ποῖον πανόπτην οἰοβουκόλον λέγεις; | ΧΟ. Ἄργον, τὸν Ἑρμῆς παῖδα γῆς κατέκτανεν. | ΒΑ. τί οὖν ἔτευξεν ἄλλο δυσπότμῳ βοΐ; | ΧΟ. βοηλάτην μύωπα κινητήριον. | ΒΑ. οἶστρον καλοῦσιν αὐτὸν οἱ Νείλου πέλας. | ΧΟ. τοιγάρ νιν ἐκ γῆς ἤλασεν μακρῷ δρόμῳ. | ΒΑ. καὶ ταῦτ᾽ ἔλεξας πάντα συγκόλλως ἐμοί. | ΧΟ. καὶ μὴν Κάνωβον κἀπὶ Μέμφιν ἵκετο. | ΒΑ. .... | ΧΟ. καὶ Ζεύς γ᾽ ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον. | ΒΑ. τίς οὖν ὁ Διὸς πόρτις εὔχεται βοός; | ΧΟ. Ἔπαφος ἀληθῶς ῥυσίων ἐπώνυμος. |

Auch Soph. hat die Zeus-Iosage behandelt in einem Drama [1] « *Inachos* », von dem uns zwar mehrere Fragmente erhalten sind, denen wir jedoch nichts sicheres entnehmen können [2], vgl. die Fragmt. bei Nauck, T. G. F.[2] N. 248–273.

In Eur. « *Phoenissen* » finden wir ebenfalls einige Male Anspielungen auf den Mythos. So z. B. V. 248, V. 676 ff., V. 828, V. 1114 ff.

Auch nach den Dramatikern bildete der Iomythos ein beliebtes Thema für Dichter und Prosaiker, wie dies aus dessen mannigfachen Behandlungen und Erwähnungen hervorgeht [3]. Die literarischen Zeugnisse darüber aus jener Zeit sind aber vielfach sehr fragmentarisch auf uns gekommen, sodaß sie keine bestimmten Schlüsse erlauben.

Weit herunter in der Überlieferung, in Apollod. *Bibl.* (in der Kaiserzeit, etwa unter Hadrian, vgl. Christ, a. a. O., S. 777, Welcker, *der epische Cyklus*, 2. Aufl., B. I, S. 83 ff.) finden wir dann wieder eine zusammenhängende Darstellung der Sage, welche für uns von Wichtigkeit ist, weil der Schreiber alte Quellen benutzt. Nachdem II, 1, 3 zunächst verschiedene Ansichten über die Abstammung der Io erwähnt worden sind [4] heißt es weiter : Io, die Priesterin der Hera war, wurde von Zeus verführt. Da Zeus dabei von Hera ertappt wurde, verwandelte er Io in eine weiße Kuh, aber leugnete unter Eidschwur, daß er mit ihr Umgang gepflogen habe. — Es folgt die früher schon angeführte Stelle, die Bemerkung Apollod.'s nämlich : « daher sagt Hesiod, daß die Eidschwüre, welche ὑπὲρ ἔρωτος geschehen, den Zorn

[1] Einige, wie Nauck, halten es für ein Satyrdrama, andere, wie Th. Bergk, *Griech. Literaturgesch.*, *B.* III, v. G. Hinrichs, Berlin, 1883/84, S. 441, erheben sich gegen diese Annahme.

[2] Wilamowitz hat versucht den Inhalt zu rekonstruieren ; vgl. *Euripides' Herakles*[2], Berlin, 1895, B. I, S. 53, 88.

[3] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Jo », Sp. 263 ff.

[4] Auf diese Abstammung lassen wir uns hier nicht näher ein, weil sie für unsere Zwecke nicht von Wichtigkeit ist. Nach Bakch. war sie die Tochter des Inachos Chr. Heyne, sagt in seiner Apollodorausgabe, II. Aufl., Göttingen, 1803, in den « *Observationes* », S. 100, « inter cetera tamen hoc maxime obtinuit, quod Inachi filia habita est, etsi probabile sit plurimas hoc nomine feminas esse confusas ». Über den Ursprung der in eine Kuh umgewandelte Io, vgl. daselbst und Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Jo », Sp. 269.

der Götter nicht nach sich ziehen. » — Die Erzählung geht dann weiter : Hera verlangte von Zeus die Kuh und stellte als Wächter über sie den allsehenden Argos [1] auf, der sie an den Ölbaum band, welcher sich im heiligen Hain der Mykenier befand. Zeus gab darauf Hermes den Auftrag die Kuh zu stehlen (κλέψαι τὴν βοῦν) und als Hermes vor Argos nicht verborgen zu bleiben [und ihn dadurch zu täuschen] vermochte, tötete er ihn mit einem Stein, weshalb er Ἀργειφόντης genannt wurde (ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο, λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον, ὅθεν Ἀργειφόντης ἐκλήθη). Hera schickte sodann eine Bremse, welche die Kuh über Länder und Meere dahinscheuchte. Endlich kam sie nach Ägypten, wo sie ihre frühere Gestalt zurückgewann. Am Nil gebar sie einen Sohn, namens Epaphos. Hera ersuchte die Kureten den Knaben zu verbergen ; diese leisteten ihrer Bitte Folge. Als aber Zeus das bemerkte tötete er die Kureten. Io ging auf die Suche nach ihrem Kinde. Sie irrte herum durch ganz Syrien und als sie es endlich gefunden hatte, kehrte sie nach Ägypten zurück, wo sie sich mit Telegenos vermählte, dem damaligen König der Ägypter. Später wurde dortselbst Epaphos König.

Obwohl diese Erzählung des Mythos der Darstellung in den *Hik.* näher kommt als der im *Prom.*, so weist sie doch abermals mehrere Unterschiede auf. Nicht Hera, sondern Zeus ist es, der Io, nachdem er sie umarmt, in eine Kuh verwandelt, und zwar deshalb, weil Hera die Untreue ihres Gatten bemerkt hat. Von einem μιχθῆναι des Zeus mit Io (resp. mit der Kuh) hören wir nur einmal etwas, nl. vor der Verwandlung. Von einem Nahen des Zeus in Stiergestalt mit der Iokuh lesen wir nichts. Das läßt sich, wie uns scheint, aus der Apollodorischen Version der Sage selbst erklären, ja dieselbe fordert es. In den *Hik.* war die Aufstellung des Argos als Wächter über die Kuh eine Folge jenes

[1] Über die Abstammung des Argos läßt Apollod. dann wieder verschiedene Ansichten folgen. Nach Bakch. war er der Sohn der Erde ; in diesem Sinne ist nl., aller Wahrscheinlichkeit, nach V. 31 zu ergänzen. Vgl. Deubner, a. a. O., S. 482 : « es muß Γᾶς παῖδα in irgend welcher Form daringestanden haben », vgl. auch Deubner, a. a. O., S. 487 : « nun ist bei Bakch. ..... durch den Genitiv ὀβριμοσπόρου so gut wie sicher, daß im V. 31 Γᾶς dagestanden hat ».

μιχθῆναι des Zeus als Stier mit der Iokuh. Bei Apollod. hingegen ist die Aufstellung des Wächters eine Folge der ersten Verführung von Io als Mädchen. Und als Hera den Argos mit der Bewachung beauftragt, ist die Verwandlung der Io in eine Kuh schon vollzogen. Zeus nl. verwandelte das Mädchen, sobald er sah, daß seine Gemahlin die Untreue ihres Gatten bemerkt hatte. Andererseits muß Hera die Kuh von ihrem Gatten fragen, bevor sie den Aufseher anstellt, weil sie, mit Rücksicht auf den Eidschwur des Zeus sich so stellen muß, als wisse sie von der Untreue ihres Gemahls gar nichts [1].

Ferner wird hier ausdrücklich gesagt, welchen Auftrag Hermes von Zeus empfing und wie er ihn ausführte: Hermes solle die Kuh stehlen; als es ihm nicht gelingt den Argos zu überlisten, tötet er ihn mit einem Stein. Die Worte bei Apollod. ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο erinnern uns auffallend an die Stelle bei Bakch. V. 25 ff.: οὐδὲ Μαίας υἱὸς δύνατ' οὔτε κατ' εὐφεγγέας ἡμέρας λαθεῖν νιν οὔτε νύκτας ἀγνάς. Eigenartig ist ferner die Darstellung dessen, was mit Epaphos nach seiner Geburt in Ägypten geschieht.

Von großer Wichtigkeit für die Frage nach den Quellen der Apollodorischen Version unserer Sage ist die eingeschobene Bemerkung: διό φησιν Ἡσίοδος οὐκ ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ὀργὴν τοὺς γενομένους ὅρκους ὑπὲρ ἔρωτος. Daraus geht unmittelbar hervor, daß die vorangehende Erzählung vom Eidschwur des Zeus zur Hesiodeischen Fassung gehört. Wenn man aber die ganze Stelle und den inneren Zusammenhang der Ereignisse genau betrachtet, so kann man wohl schließen, daß auch die Umwandlung der Io, der Priesterin der Hera, durch den überraschten Zeus (nicht durch Hera) mit ihren Folgen zu derselben Hesiodeischen Version gehört. Hesiod dürfte also in dieser Sage die Hauptquelle für Apollod. gewesen sein und es ist dann auch in der Hauptsache die Hesiodeische Version, welche wir hier vor uns haben. A. Kirchhoff [2] und E. Maass [3] ist es sogar —

[1] Vgl. darüber die Darstellung bei Ov. *Met.* I. 612-624.

[2] Vgl. *Philol.* B. XV., S. 13 ff. A. Kirchhoff argumentiert mit der Erwähnung der Ansicht Kerkops' über die Abstammung des Argos bei Apollod.

[3] Vgl. E. Maass, *Index scholarum in Universitate literaria Gryphis-*

jedem auf verschiedenem Wege — gelungen, mit großer Wahrscheinlichkeit das Gedicht sicher zu stellen, dem die Hauptzüge der Apollodorischen Darstellung zuzuweisen sind, nämlich die *Frauen-Kataloge* [1]. Zur selben Ansicht bekennt sich auch G. Mellén [2]. Deubner hat dann noch andere Punkte des Mythos auf die Kataloge zurückgeführt [3]. Jene, auf die Hesiodeischen *Kataloge* zurückgehenden Hauptzüge werden von Deubner, in folgender Weise richtig, wie uns scheint, angegeben: « Es gehört in dieses Gedicht [nl. die *Kataloge*] die Verwandlung der Io durch den überraschten Zeus (und die Konsequenzen dieser Version), der falsche Schwur des Zeus, das Anbinden der Kuh an den mykenischen Ölbaum, die oben besprochene Version von der Tötung des Argos durch den Stein und die dazu gehörige, nur bei Apollodor überlieferte Angeberei des völlig unbekannten Hierax [4].» Nun ist allerdings bei der Zurückführung einer Apollodorischen Erzählung auf eine bestimmte Quelle große Vorsichtigkeit geboten (vgl. die grundlegenden Ausführungen von Schwartz bei Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Appolodor », Sp. 2877 ff. [5]), aber wir glauben doch, daß man mit Wahrschein-

waldensi, W.-S. 1900/01 Gryphiswaldiae 1900, S. XXVI, argumentiert mit der Erwähnung bei Apollod., daß Argos die Kuh am heiligen Ölbaum in Mykene befestigte.

[1] Maass, a. a. O., S. XXVI, sagt: « Hesiodi fragmentum ad ‚Aegimium' male editores revocarunt. Nam cum ex insequentibus appareat Mycenis Argum puellam vexasse, Aegimii poetam hanc rem Euboeae gestam voluisse supra ostendimus, p. XXI. Itaque in alio quoque poemate ‚Hesiodeo' ita, ut refert Apollodorus, de Jone actum fuisse conligimus. Et quoniam fr. 49 et 50 ‚Catalogorum' Danaidum et Aegyptiorum fata persequuntur, hoc carmine de utrorumque origine quae necessaria essent exponi debuerunt. ‚Catalogis' igitur hoc frustulum ‚Aegimio' demptum inserendum esse arbitramur ».

[2] Der gleichen Meinung ist auch Wernicke, vgl. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Argos », Sp. 792. G. Mellén, *de Ius fabula capita selecta*, comment. acad., Upsaliae, 1901, S. 14: « ex Catalogis fluxisse quae de Ione apud Apollodorum narrantur, manifestum atque exploratum puto ». Mellén nimmt aber für den *Aegimios* eine etwas ältere und andere Gestalt der Sage an als für die *Kataloge* (vgl. S. 2-12 und S. 14), allein mit O. Gruppe, *die Mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905*, Leipzig, 1908, S. 527, halten wir diese Meinung für zweifelhaft.

[3] Vgl. a. a. O., S. 485 ff.

[4] a. a. O., S. 485.

[5] So z. B. Sp. 2879: « Es ist unbedingt festzuhalten, daß die mythographische Überlieferung günstigsten Falles nur den Einfluß einer Tragödie auf

lichkeit behaupten darf: auch die Erzählung dessen, was mit Epaphos nach seiner Geburt geschieht, geht auf die Hesiodeische Fassung zurück.

Wir lassen der Vollständigkeit halber die Erzählung unserer Sage, welche Ov. *Met.* I, 568–780 gibt, in Kürze folgen, um sie in ihrer Form zu prüfen, doch erheben wir dabei keinerlei Anspruch, die Quelle zu bestimmen, welche der Dichter benutzt hat [1]. Es zeigt sich hier, wie uns scheint, die Richtigkeit der Bemerkung von Dietze: « Der Dichter bemüht sich in den einzelnen Erzählungen, den Stoff zu erweitern und umzuformen. Das Neue, das er hinzufügt, entnimmt er entweder der eigenen Phantasie oder der anderweitigen Tradition. Das erste dieser beiden Möglichkeiten ist nicht immer genügend betrachtet worden. Nichts ist falscher, als bei jeder Abweichung gleich ein neues Original vorauszusetzen [2] ». Es erhellt dies u. E. noch, wenn man vor Augen hält, daß Ov. die Sage nicht um ihrer selbst willen erzählt: die Götter sind auf das Niveau der Menschen herabgesetzt; der Mythos ist für ihn ein Gerüst, das ihm seine psychologischen und naturalistischen Beschreibungen tragen hilft. Durch letztere kann nun mitunter eine leichte Modifikation in der Darstellung der Sage veranlaßt werden. Er gibt daher oft

die Sage wiederspiegelt, aber von der Tragödie selbst, von dem Gang des Stückes, all den Dingen, die für die Rekonstruktion in erster Linie wichtig sind, keine Vorstellung geben will oder kann. Es folgt ohne weiteres, daß für das Epos dies noch viel weniger der Fall ist; wissenschaftliche Inhaltsangaben von Tragödien hat es gegeben als Fortsetzungen der aristotelischen Poetik, die aber mit der Mythographie nichts zu tun haben ». Sp. 2885: « Die Bibliothek will nicht nur die Epen, sondern die ganze poetische Literatur ersetzen .... Tatsächlich sind demnach, wo die Vergleichung möglich ist, nicht nur zahlreiche Varianten, Nacherzählungen von Tragödien und Teile von Tragödien u. a. m. eingedrungen, sondern die originale Gestalt des epischen Cyclus ist ganz verwischt ».

Mellén hingegen urteilt a. a. O., S. 15, mit C. Robert: « De apollodori bibliotheca, p. 54. Apollodorum se per totum libellum accuratissime fontibus suis accommodasse, ita quidem ut nunquam aut perraro — verba Roberti sunt — varias auctorum suorum narrationes inter se conciliare studeret ».

[1] Die größte Vorsicht bei der Bestimmung der Quellen von Ov. *Met.* fordert J. G. Lafaye, *les Métamorphoses d'Ovide*, in der *Bibliothèque de la faculté des lettres de l'Université de Paris*, XIX, Paris, 1904. S. 50-75. Ebenso Dietze, a. a. O.

[2] Vgl. a. a. O., S. 5 f.

nur die Hauptzüge wieder und da ist es schwer eine Quelle zu bestimmen.

Die Erzählung des uns beschäftigenden Mythos lautet ungefähr so : Der Flußgott Inachos ist traurig, weil seine Tochter Io verschwunden ist, Zeus hat die Entfernung der Io von ihrem Vater gemerkt, und, in Liebe für sie entbrannt, führt er sie, angeblich um sie vor der Hitze der Sonne zu schützen, in einen Wald. Als Io, ohne auf seine Worte zu achten, flüchtet, hüllt er die Erde in Finsternis, hält die Fliehende, die Lerna und die Dyrkaeischen Felder schon verlassen hat, auf und pflegt Umgang mit ihr. Als Hera, auf die Erde herabschauend, die Finsternis am hellen Tage sieht, sucht sie ihren Gatten, denn es ist in ihr eine schlimme Ahnung hervorgerufen worden, da sie ja seinen Charakter kennt. Als sie Zeus nicht findet im Himmel, steigt sie auf die Erde herab. Zeus, der das Herannahen der Hera merkt, verwandelt die Io in eine Kuh. Hera bewundert die Kuh und, indem sie sich äußerlich stellt, als wisse sie von dem Vorgefallenen nichts, fragt sie, woher das Tier stamme. Um weiteren Fragen vorzubeugen, antwortet Zeus mit einer Lüge, sie stamme aus der Erde. Als Hera sie darauf zum Geschenk verlangt, bewilligt er, wenn auch ungern, den Wunsch ; denn : leve si munus sociae generisque torique vacca negaretur, poterat non vacca videri (V. 620 f.). Beruhigt ist Hera jedoch nicht : sie fürchtet, Zeus könne die Kuh stehlen und stellt daher als deren Wächter den hundertäugigen Argos auf, dessen Augen nie alle zugleich schlafen. Dieser bewacht die Iokuh, die über ihr eigenes Bild, das sie im Wasser sieht, und über ihre Stimme, die ein mugitus (V. 637) ist, erschreckt. Sie kommt zum Fluß Inachos. Inachos, ihr Vater, kennt sie nicht und da sie nicht sprechen kann, schreibt sie ihren Namen mit dem Fuß in den Sand. Der Vater jammert über sein und seiner Tochter Schicksal. Zeus kann es nicht länger mit ansehen, daß seine Geliebte so gequält wird, und befiehlt Hermes den Argos zu töten (letoque det imperat Argum, V. 670). Dieser rüstet sich und eilt auf die Erde herab. Durch eine Erzählung über die Syrinx schläfert er den Wächter der Iokuh ein, nachdem er vergeblich sich bemüht hat durch Flötenspiel dieses Ziel zu erreichen ; er vertieft den Schlaf

durch seinen Zauberstab, verwundet den Argos dann mit einem Schwert am Hals und stürzt ihn, blutend, von einem Felsen nieder. Argos stirbt. Die Iokuh ist befreit, allein Hera, darüber erzürnt, sendet auf sie die Erinys, stimulosque in pectore caecos | condidit et profugam per totum terruit orbem (V. 727 f.). Am Nil angelangt, betet sie, et gemitu et lacrimis et luctisono mugitu, zugleich mit Zeus um das Ende ihrer Qualen. Dieser fleht seine Gattin an, die Strafe zu beenden, und schwört bei der Styx : nunquam tibi causa doloris | haec erit (V. 737 f.). Hera erhört ihn und Io bekommt ihre frühere Gestalt zurück. Später wird sie von den Ägyptern [1] als Göttin verehrt. Hinc Epaphus magni genitus de semine tandem | creditur esse Jovis : perque urbes juncta parenti | templa tenet (V. 749 ff.).

Schalten wir aus dieser Erzählung das psychologische und deskriptive Beiwerk aus, so finden wir den eigentlichen Mythos auf einige wenige Verse beschränkt und wir vermissen manchen Zug, der für die ganze Sage vielleicht ohne Bedeutung ist, aber für unsere Zwecke interessant wäre. So z. B. die Art und Weise der Rückwandlung der Io und ferner die damit zusammenhängende Benennung des Sohnes. In den Grundzügen stimmt die Darstellung mit der Apollodorischen überein [2] : die einmalige Verführung der Io, die Wahrnehmung des Vorgefallenen durch Hera (bei Apollod. hat Hera es gesehen, bei Ov. vermutet sie es), die Verwandlung des Mädchens in eine Kuh durch Zeus, die Leugnung des Geschehenen durch Zeus, die Schenkung der Kuh an Hera auf ihr Verlangen hin, die Aufstellung des Argos durch Hera, seine Tötung, das durch Hera bewirkte Herumirren der Iokuh (bei Apollod. durch Heimsuchung des οἶστρος, bei

[1] Von Ov. werden die Ägypter linigera turba genannt ; bei Bakch. ist V. 43 das Wort λινοστόλων erhalten.

[2] Richtig bemerkt das Dietze, a. a. O., S. 7 : « Was den Inhalt der Iofabel anbelangt, so genügt es für unsern Zweck festzustellen, daß er in den Grundzügen zu der mythographischen Überlieferung stimmt. Zwei Verwandlungen sind eingeflochten : Hermes erzählt dem Argus, um ihn einzuschläfern, von der Nymphe Syrinx (689-712) ; die Augen des Riesen werden in das Gefieder des Pfauen versetzt (722-723). Beide Motive gehören der hellenistischen Kultur an. Das zweite findet sich Mosch. I, 58, die Überlistung durch das Flötenspiel auf pompejanischen Wandbildern ». Vgl. aber unsere Auseinandersetzungen über die Diskrepanzen.

Ov. durch Sendung der Erinys), die Rückwandlung der Iokuh in Ägypten und die Geburt des Epaphos dortselbst. — Es wird sich aber lohnen, einige Punkte etwas näher hervorzuheben.

Nachdem Hera die Kuh von ihrem Gemahl als Geschenk bekommen hat, heißt es, V. 623, bei Ov. : timuit [sc. Juno] Jovem et fuit anxia furti. Bei Apollod. lesen wir, a. a. O. Διὸς δὲ ἐπιταξάμενος Ἑρμῆ κλέψαι τὴν βοῦν. Ov. nennt den Argos, V. 624, Aristorides ; Pherekydes bei Apollod. Ἄργον...., ὃν Φερεκύδης μὲν Ἀρέστορος λέγει. Nach Ov. gibt Zeus Hermes den Auftrag, V. 670 : leto det Argum. Hermes schläfert ihn zunächst durch Erzählung ein, vertieft den Schlaf mit seinem Zauberstab, verwundet dann den Schlafenden und stürzt ihn schließlich von einem Felsblock nieder. Bei Apollod. heißt es : ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο, λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον. Es ist klar, wenn auch Ov.'s Darstellung der Apollodorischen in den Hauptzügen entspricht, so folgt sie dieser nicht allein. Es sind deutliche Spuren vorhanden, daß hier mehrere Fassungen der Sage verbunden sind. Das Einschläfern, die Verwundung mit dem Schwert, der Sturz vom Felsen — jedes dieser Motive wäre für sich genügend gewesen, um den Zweck zu erreichen, nämlich die Befreiung der Iokuh [1]. Die Kombination derselben zeigt klar, daß diese Version keine primitive ist : sie weist auf drei verschiedene Fassungen hin. Die Tötung des Argos durch einen Stein finden wir in der literarischen Überlieferung erwähnt [2] ; meistens aber geschieht sie durch das Schwert, in diesem Falle jedoch ohne vorausgehende Einschläferung ; letzteres besonders auf den Vasenbildern. Den Versuch, die Iokuh, ohne Tötung, durch bloße Täuschung des Argos — was dem Motiv der Einschläferung durch Erzählung und Zauberstab nahe steht — zeigt eine schwfig. Vase. Wir werden bald auf dieselbe zu sprechen kommen.

[1] Selbstverständlich kann Ov., da er mehrere Motive zusammenbringen will, jedes für sich nicht als hinreichend darstellen. Daher läßt er das Einschläfern als nicht genügend erscheinen, was um so leichter geht, weil Hermes ja den Argos töten sollte. Ferner läßt er den Argos von Hermes nur mit dem Schwert verwunden, den Tod führt erst der Fall vom Felsen herbei.

[2] Bei Apollod, a. a. O. und aller Wahrscheinlichkeit nach bei Bakch., was wir später näher ausführen werden.

Hyg., der *Fab.* 145 die Sage auch erzählt, gibt in den Hauptzügen die Version Ov.'s [1]. Er erwähnt aber nur die Schenkung der Iokuh an Hera und läßt den Argos von Hermes auf Befehl des Zeus schlechthin getötet werden (hunc Mercurius Jovis iussu interfecit). Seine Darstellung weicht aber von der allgemeinen Ueberlieferung darin ab, daß Io noch als Kuh in Ägypten den Epaphos zur Welt bringt und nachher erst von Zeus ihre frühere menschliche Gestalt zurückgewinnt.

Wir halten es für überflüssig die übrige literarische Tradition vorzuführen, weil dieselbe nichts Neues bietet.

Es erübrigt uns jetzt noch die zweite Quelle für unsere mythologische Untersuchung heranzuziehen, nämlich die bildliche Überlieferung, um zu sehen, was sie uns über den Entwicklungsgang unserer Sage lehrt. Für unsere Zwecke kommen da vor allem die schwfig. Vasenbilder in Betracht, welche ja jedenfalls dem Bakch. vorausliegen und gerade hier von großer Wichtigkeit sind, weil wir, wie gesagt, von der literarischen Tradition unserer Sage aus vorbakchylideischer Zeit direkt nichts erhalten haben und nur durch Rückschlüsse einige Züge derselben mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit festzustellen vermögen. — Unter den vielen auf uns gekommenen bildlichen Darstellungen [2] unseres Mythos gibt es zwei auf schwfig. Vasen. Wegen ihrer Wichtigkeit geben wir eine Beschreibung derselben :

1. Eine *ionische Amphora in München (im Jahn'schen Katalog*, Nr. 573) [3]. In der Mitte der ganzen Darstellung befindet

[1] Für das allgemeine Verhältnis zwischen Ov. und Hyg. vgl. Lafaye, a. a. O., S. 58 ff. Vgl. für die Quellen des Ov. und für Kallimmachos, *Philol.* B. LVIII, N. F. XII, den Aufsatz von S. Eitrem, *observationes mythologicae ad Ovidium spectantes*, S. 451-460.

[2] Für das vollständige Verzeichnis, nach den verschiedenen Episoden unserer Sage angeordnet : 1. Liebeswerben des Zeus um Io ; 2. Io von Argos bewacht ; 3. Tötung des Argos ; 4. Io's Ankunft in Ägypten ; 5. Einzeldarstellungen der Io ; vgl. R. Engelmann, *Jahrb. d. archäol. Instit.*, B. XVIII, *Die Iosage*, S. 51 ff.

[3] Für Abbildung, vgl. *Mon. d. Inst.* II, LIX, 8 ; Deubner, a. a. O., am Schluß seines Aufsatzes *zur Iosage*, S. 481 ff. Fig. 2 ; *Wiener Vorlegeblätter*, 1890-1891, T. XII.

sich eine Kuh neben einem Palmbaum nach links dahinschreitend. Um ihre weißen Hörner ist eine Schnur gewickelt, welche mit der rechten erhobenen Hand von einer hinter dem Tier befindlichen, völlig nackten, männlichen Gestalt festgehalten wird. Diese sitzt mit aufgerichtetem Oberkörper auf dem Boden. Das Gesicht dieser Figur, mit ihrem etwas tierischem Charakter, trägt einen mächtigen Bart und vom Schädel hängt dichtes Haar herab, das sich in mehrere Strähnen teilt, von denen zwei über die Brust herabfallen. Zwischen dem Bart und den beiden Strähnen zeigt sich auf der Brust in der Nähe des Halses ein Auge [1]. Links von der Kuh wird das andere Ende der um die Hörner gewundenen Schnur von einer männlichen Gestalt mit der linken Hand gehalten. Die Figur ist bärtig, trägt einen Pilos, ist mit Himation und Chiton bekleidet und gegürtet. Der rechte Unterarm ist bis über den Gurt erhoben. Die Figur ist nach rechts gewandt und auf den Zehenspitzen gehend dargestellt; die Füße sind mit Flügelschuhen versehen [2]. Zwischen dieser Gestalt und der Kuh befindet sich ein Hund, der sich nach der Figur mit dem Pilos umschaut und das linke Vorderbein erhebt.

Es ist klar: wir haben hier eine Episode aus der Zeus-Iosage vor uns. Die mit Flügelschuhen versehene Gestalt ist offenbar Hermes; die Kuh ist die verwandelte Io; die halb tierisch anmutende Figur rechts, Argos.

Das Bild ist für uns von großer Wichtigkeit: wir weisen auf folgende Punkte hin. Die Io ist als wirkliche Kuh dargestellt.

[1] Über dieses Auge vgl. Deubner, a. a. O.

[2] R. Engelmann, *de Ione, commentatio archaeologica*, Berolini, 1868, interpretiert die Figur folgendermaßen, S. 15 f.: « funis circa caput bovis aversi cinctus est, ubi prehenditur a Mercurio barbato calceisque alatis instructo. Is igitur dum funem sinistra prensat, altera manu gladium quaerit, cuius capullus, nisi fallor, in latere apparet, quasi disciso vinculo bovem liberare velit; quo incepto indignatus canis custodis, qui ante bovem positus est, sublato pede caput ad Mercurium vertit, quasi dicturus, se invito eius facinus perfectum iri ». Von dem Griff eines Schwertes sehen wir nicht die geringste Spur. Auf der vorzüglichen Reproduktion am Schluß des mehr genannten Aufsatzes von Deubner sieht man deutlich, daß Hermes das andere Ende der Schnur erfaßt hat, und nicht dasjenige, das der Argos hält. Offenbar will er sie also loswinden.

Hermes will offenbar die Schnur von den Hörnern der Kuh loswinden, um sie dann zu entführen. Daß er nicht die Absicht hat den Argos zu töten, geht zunächst daraus hervor und ferner aus dem Umstand, daß er vollständig unbewaffnet ist. Ganz richtig bringt nach unserer Ansicht Deubner [1] das Bild mit der Stelle bei Apollod. II, 1, 3 zusammen, wo es heißt : Διὸς ἐπιτάξαντος Ἑρμῇ κλέψαι τὴν βοῦν· ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον. Ob P. Friedlaender richtig urteilt, wenn er sagt : Ἀργειφόντῃ. Argum unquam non interfecisse vix credere possum » [2], wollen wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Aber, selbst wenn wir das zugeben, so sehen wir doch nicht ein, weshalb der Befehl des Zeus : κλέψαι τὴν βοῦν und der Versuch des Hermes diesen Auftrag auszuführen, nicht dargestellt sein könnte, wie dies Friedlaender meint [3], der dennoch vorher auch das Bild mit der Stelle bei Apollod. zusammengebracht hat.

2. Das zweite schwfig. Vasenbild findet sich auf einer *Amphora*, die in Bomarzo bei Viterbo, im Jahre 1878 gefunden, in die *Sammlung Baseggio* nach Rom kam ; jetzt ist sie im Brit. Museum [4]. — Auf der rechten Seite des Gesamtbildes befindet sich, nach rechts gekehrt, eine Kuh. Neben ihr steht eine weibliche Figur, die mit langem, engem Chiton bekleidet ist und beide Arme vorstreckt : durch die Beischrift ΗΕΡΑΣ ist sie kenntlich. Sie schreitet nach links. Vor Hera und hinter der Kuh befindet sich eine männliche Gestalt, welche durch die Beischrift ΗΕΡΜΕΣ gesichert ist. Hermes trägt einen kurzen, eng anliegenden, gegürteten Chiton und eine kurze Chlamys ; er ist bärtig und hat auf dem Kopf eine hinten aufgeschlagene Mütze. Das rechte Bein ist erhoben. Mit dem gezückten Schwert in der erhobenen Rechten, schreitet er nach links auf eine ihm zugewandte Figur los, offenbar auf Argos (von der Beischrift ist hier nur mehr .... ΟΣ erhalten), dessen linken Arm er mit seiner

[1] Vgl. a. a. O., S. 482 ff.

[2] Vgl. P. Friedlaender, *Argolica*, Diss. inaug. Halle, 1905, S. 11, in der Nota.

[3] Vgl. a. a. O., S. 11 : « sed hoc quoque arduum est conatum non effectum credere depictum esse ».

[4] Vgl. Abbildung im Aufsatz von Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 53, und am Schluß des Aufsatzes von Deubner, a. a. O., S. 481 ff.

Linken am Ellenbogen festhält. Argos hat zwei bärtige Gesichter und trägt einen kurzen, engen Chiton mit Chlamys. Er fährt vor dem ihn anfallenden Hermes zurück, ist tief in das rechte Knie gesunken, stemmt sich rückwärts auf den rechten Arm und hat das linke Bein vorgestellt [1]. Die Kuh, obwohl mit keiner Beischrift versehen, ist zweifellos die verwandelte Io.

Rotfig. Vasenbilder, die unsere Sage darstellen, sind in erheblicher Zahl auf uns gekommen. Einige von ihnen zeigen Io als Kuh, die meisten aber als Mädchen mit Kuhhörnern, also entsprechend der Form, in welcher sie von Aesch. im *Prom.* vorgeführt wird, nämlich als βούκερως παρθένος. Nach diesem Unterschied können wir die Bilder in zwei Gruppen teilen. In der ersten (wo Io als Kuh dargestellt ist) gehören nur vier. Es sind:

1. Ein *Stamnos aus Caere,* jetzt im österreichischen Museum zu Wien [2]. Das Bild ist beiderseits durch einen Baum begrenzt. Eine mit Chiton, Chlamys, Petasos und Flügelschuhen versehene männliche Figur (Hermes), nach rechts gewendet, hat in der rechten Hand gegen einen ganz nackten, aber am ganzen Körper mit Augen bedeckten [3] Mann (ΑΡΓΟΣ) das Schwert gezückt und hält ihn zugleich mit der linken Hand am Bart fest. Argos stützt sich mit dem linken Knie und der linken Hand auf den Boden; den rechten Arm hat er zur Abwehr erhoben. Hinter der Gruppe befindet sich eine nach rechts gewendete Kuh [4]. Auf der rechten Seite sitzt eine bärtige, männliche Figur

[1] Wir stimmen Engelmann in der Interpretation des Argos nicht bei. Er erklärt, *de Ione,* S. 23: « Argus .... procumbens in genu dextram [so lesen wir, aber es ist wohl die linke Hand gemeint] tollit quasi supplicaturus Mercurio (ΗΕΡΜΕΣ), qui gladio super caput elato jacenti ictum letalem infligere cupit ».

[2] S. Abbildung Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Io », Sp. 279 f.; *Wiener Vorlegeblätter,* 1890-1891 Taf. XI. Vgl. die Literatur bei Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 52, Nr. 11.

[3] Vgl. die gleiche Darstellung des Ἄργος πανόπτης auf einer Hydria in Neapel, Abbildung *Bull. Nap.* III, Taf. IV.

[4] Das dargestellte Tier ist eigentlich ein Stier. Maass, a. a. O., S. XXIX, Nota 2, meint: « Taurus ad Jovis ipsius mutationem spectat ab Aeschylo v. 286 significatum » in den *Hik.* Gegen Maass « erhob sich namentlich Engelmann, Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Io », Sp. 277 f.; *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 52 sub. 11 und außer ihm andere, die hier einen Fehler des Malers annehmen, der verschieden erklärt wird. Dieser Meinung schließen

in Chiton und Himation, mit einem Scepter in der Linken, auf einem Sessel. Es ist wohl kein anderer als Zeus ; er schaut zu, indem er die rechte Hand erhoben hält.

2. Ein *Teller aus Chiusi,* jetzt in der Sammlung Blaydes in England [1]. Hermes, durch die Beischrift HEPMEΣ gesichert, trägt Chiton, Fell und Chlamys. Auf dem Haupte hat er eine eigenartig, spitz zulaufende, hinten aufgeschlagene Mütze, an den Füßen Flügelschuhe. Er befindet sich in ausschreitender Stellung und schlägt mit erhobenem Schwerte auf eine mit Chiton und gleicher Kopfbedeckung ausgestattete bärtige Gestalt ein, die das Gesicht abwendet, das linke Knie bis gegen den Boden stemmt und an der rechten Schulter von Hermes gehalten wird. Die Gestalt ist offenbar Argos. Neben Hermes ist eine Kuh [2] dargestellt, die schnell davonläuft, Io.

3. Eine *Oinochoë aus Kyme*, jetzt im Museo Nazion. zu Neapel [3]. Ein bis auf die Chlamys nackter Mann, Hermes, mit dem Petasos im Nacken, schreitet nach rechts aus und hat den linken Arm unter der Chlamys vorgestreckt. Er fährt mit dem Schwert, das er in der rückwärts erhobenen rechten Hand hält, auf eine ganz mit Augen bedeckte, bärtige, männliche Figur, Argos, los. Argos ist — ähnlich dem unter 2. angeführten Bilde

wir uns an, besonders mit Rücksicht auf den danebensitzenden Zeus und die Hauptfigur würde sonst fehlen. Engelmann, *de Jone,* S. 19 hat mit Schoene im J. 1868 auch so interpretiert, indem er das beigeschriebene ΚΑ\/ΟΣ und ΔΑΜΑ erklärt, S. 20. — Der Ansicht aber von Maass hat sich Mellén angeschlossen, a. a. O., S. 39 : « frustra obnituntur Schoeneus .... Engelmanus, Overbeckius alii, qui taurum pro vacca neglegentia artificis depictum esse contendunt ».

[1] S. Abb. *Archäol. Zeitung,* 1847, Taf. 2. Vgl. für die Literatur Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.,* B. XVIII, S. 53, Nr. 12.

[2] Das dargestellte Tier halten wir für eine Kuh. Ist die vor uns liegende Reproduktion genau, dann ist der zwischen den Beinen des Hermes sich befindende Anhang deutlich der zweite Zipfel des Felles ; Vgl. z. B. Hermes auf der schwfig. Vase Baseggio, die wir vorher interpretiert haben und auf dem Bilde sub. 4. ; endlich auch auf dem Bilde, wo Io als Kuh mit Mädchenkopf dargestellt ist, das S. 126 f. beschrieben wird. Wir stimmen also vollständig Engelmann, *de Jone,* S. 20, bei und lehnen die Erklärung von Mellén, a. a. O., S. 40 : « taurum cernimus, qui acri cursu, cauda alte sublata scaenam relinquit », völlig ab.

[3] S. Abb. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.,* B. XVIII, *die Iosage,* Taf. 2.

— in das linke Knie gesunken, stützt sich auf die linke Hand und hält den rechten Arm gegen Hermes vorgestreckt. Neben dem Argos steht, nach rechts gewendet, eine Kuh, Io.

4. Eine *Hydria, bei Santa Maria di Capua* gefunden, jetzt im Bryn Mawr College [1]. Neben einer davoneilenden Kuh befindet sich eine ganz mit Augen bedeckte männliche Gestalt, Argos, nach links vorwärts schreitend; er trägt ein Fell, eine Fellkappe und, um den Füßen, Riemen. An seiner Brust hängt ein Schwert mit Scheide. Sein linker Arm, über den das Fell hängt, ist nach rechts vorgestreckt, ebenso ist das bärtige Gesicht nach rechts gewendet. In der rechten Hand hat er eine erhobene Keule, mit welcher er gegen eine hinter ihm sich befindende Person losschlägt, die durch den Petasos im Nacken als Hermes gekennzeichnet ist und der er das Gesicht zuwendet. Hermes, mit einer Chlamys bekleidet, schreitet auf den Argos zu und ist im Begriff mit der rechten Hand das Schwert aus der Scheide zu ziehen, die er mit der linken hält. Hinter Hermes befindet sich ein Altar und endlich eine mit langem Chiton und Himation bekleidete weibliche Figur, welche die beiden Arme erhoben hat und auf den Vorgang in der Mitte zusieht. Links von der Kuh steht, nach rechts gewendet, eine Frau in langem Chiton und Himation; mit der einen Hand hält sie ein langes Scepter, mit der andern einen Tempelschlüssel. Endlich steht links, ebenfalls der mittleren Scene zugewendet, ein bärtiger Mann; die rechte Hand hat er an die Hüfte gelehnt, die linke ist erhoben und unter die linke Achsel hat er einen knotigen Stock geschoben [2]. Unter Io und Argos ist Gebüsch angedeutet, ein Hinweis darauf, daß die Scene im Freien spielt. Zwischen Argos und Hermes befindet sich eine Säule. Säule und Altar weisen auf einen Tempel hin, von dem Argos und die Iokuh sich entfernen.

Außer diesen vier gibt es noch ein interessantes *rotfig.* Bild auf einer *Vase im Museum of Fine Arts in Boston* [3]. Es ist dadurch einzig in seiner Art, daß Io bis auf Kopf und Hals

[1] Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII., Abb. 2, S. 43.

[2] Nach Petersen, *Röm. Mitt.* 1893, S. 328 wäre es Zeus; nach Mellén, a. a. O., S. 32 und S. 46 f. Io's Vater.

[3] Vgl. S. Abb. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 39, Abb. 1.

in Kuhgestalt dargestellt ist, Kopf und Hals aber die eines Mädchens sind. Die Gestalt der Io entspricht hier also der Benennung des Aisch. in den *Hik.*, V. 569 ff. Sie schreitet mit Argos (so müssen wir die Figur neben ihr aus dem Zusammenhang deuten), der einen gegürteten Chiton und darüber ein Fell trägt, nach rechts. Argos dreht das Gesicht nach hinten und erhebt mit der rechten Hand einen Stock gegen einen durch das Kerykeion und den Petasos als Hermes gekennzeichneten Mann, dessen heruntergestreckte Rechte gegen den Argos ein Schwert richtet.

Auf den übrigen rotfig. Vasengemälden erscheint Io als Jungfrau, bloß mit Kuhhörnern versehen; vgl. z. B. das Vasengemälde zu Ruvo, in der Coll. Jatta, Abb. *Monumenti d. Inst.*, II. Taf. LIX; *Wiener Vorlegebl.* 1890/1891, Taf. XII, 2; das Bild auf einem Krater in der Coll. Biscari zu Catana, Abb. *Arch. Zeit.*, 1870, Taf. 30; das Bild auf einer Apulischen Vase in Wien, Abb. *Arch. Zeit.*, 1873, Taf. 15; u. a. vgl. auch die unter A, B, C, E, M, N genannten Gemälde bei Engelmann, *de Ione*, S. 6 ff. — Bilder, welche Zeus darstellen, der Io seine Liebe erklärt, gibt G. Mellén, a. a. O., S. 66 ff.

Es ist hervorzuheben, daß gerade die vier Bilder, auf denen Io als Kuh dargestellt ist, von den Gelehrten in den Anfang und das erste Drittel des V. Jahrh. v. Chr. versetzt werden. Die unter 1. und 2. angeführten setzt Engelmann in jene Zeit, wo die schwfig. Vasenmalerei aufhörte [1], die unter 3. wird in die Zeit vor dem Jahre 470 versetzt [2] und die unter 4. ebenfalls in die siebziger Jahre des V. Jahrh. [3].

[1] Vgl. *de Ione*, S. 29: « . . . . propter severiorem delineationem usque ad id tempus remiserim, quo pictores vasarii aut modo desierant nigro colore figuras implere aut non modo nigris, sed etiam rubris figuris eodem tempore urnas ornabant. »

[2] Vgl. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 43: « In der Zeichnung der Figuren findet Herr Hoppin eine Verwandtschaft mit dem jüngern Stil des Brygos und glaubt die Vase vor 470 ansetzen zu müssen. Im allgemeinen wird er wohl recht haben ».

[3] Vgl. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 45: « Ist die Hinweisung auf die Gruppe der Tyrannenmörder richtig, so ist hier, da es sich dann nur um die Gruppe des Kritios und Nesiotis handeln kann, die Zeit von 479 bis 470 gegeben ».

Für die bildliche Überlieferung unserer Sage sind überhaupt, wie Engelmann gezeigt hat, drei Perioden zu unterscheiden : in der ersten wurde Io als Kuh dargestellt, in der zweiten als kuhgehörntes Mädchen und in der dritten wieder als Kuh. Vgl. *de Ione*, S. 29 f. Das stimmt, wie man sieht, mit der literarischen Überlieferung, denn auch dort fanden wir zuerst Io als Kuh, Hesiod. und Bakch.), dann als kuhgehörnte Jungfrau (Aisch. *Prom.* — die Form in den *Hik.* steht zwischen beiden) und schließlich wieder als Kuh (Ov.), wobei aber immer festzuhalten ist, daß die mittlere abweichende Gestalt dem Drama angehört, das doch stets mit der Bühnenmöglichkeit, d. h. damit, was man auf der Bühne noch irgendwie darstellen konnte, zu rechnen hatte.

Endlich gab es noch Vasengemälde, auf denen Io vollständig fehlte. In seinem öfters schon zitierten Aufsatz « *die Iosage* », hat Engelmann eine davon publiziert [1].

Nachdem wir so die für uns in Betracht kommende Tradition der Zeus-Iosage durchmustert haben, handelt es sich jetzt darum, festzustellen, was allen Darstellungen gemeinsam ist und daher von uns wohl als der alte, ursprüngliche Kern angesehen werden kann. Dann wollen wir sehen, ob sich irgendwelche Ursachen ausfindig machen lassen, welche die später eingetretenen Änderungen in der Darstellung veranlaßt haben können.

Die den verschiedenen Formen der Sage gemeinsamen Punkte sind folgende :

Von dem Augenblick an, wo Zeus von Liebe zu Io entbrannt, unterscheiden wir bezüglich der Io verschiedene Stadien, und zwar :

1. Verwandlung ihrer äußern Gestalt (in Kuh oder Kuhgehörnte Jungfrau) ;
2. Bewachung der verwandelten Io durch Argos ;
3. Befreiung der Io, und dadurch ihr von Hera veranlaßtes Herumirren ;

[1] Vgl. *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 48 f. Abb. 5., und 6.

4. Ankunft in Ägypten, Rückverwandlung, Geburt eines von Zeus gezeugten Sohnes, namens Epaphos.

Wenn wir diese Punkte ins Auge fassen, so können wir schon von vornherein sagen: wenn es eine Sagenfassung gibt, die dermaßen gestaltet ist, daß darin jedes dieser Stadien einen bestimmten Anlaß oder Grund hat, so ist dieselbe als die ältere, resp. ursprüngliche zu betrachten; wenn es solche Fassungen gibt, in denen eine Begründung für jedes Stadium nicht vorhanden ist, so sind dieselben als spätere zu betrachten. Prüfen wir daraufhin die vorgeführten Versionen.

Von der Bakchylideischen Erzählung müssen wir vorläufig absehen, weil diese, für sich allein betrachtet, in manchen Punkten nicht ganz klar ist. Da sie nämlich die Bekanntschaft mit der Sage voraussetzt, fehlt hier einiges, das wir eben aus den andern Darstellungen zu rekonstruieren haben. So müssen wir also zunächst die Fassungen des Mythos in den beiden Aischyleischen Dramen *Prom.* und *Hik.* von diesem Gesichtspunkt aus prüfen.

Wie wir früher sahen, treten im *Prom.* die drei Stadien (Verwandlung, Bewachung durch Argos, rastloses Herumirren der verwandelten Io nach der Tötung des Argos) unmittelbar oder wenigstens sehr bald nach einander ein. In den *Hik.* hingegen sind die drei Stadien zeitlich getrennt und bildet jedes von ihnen einen Versuch der Hera ihrem Gatten die Io zu entnehmen: sie versucht dies öfters, weil Zeus ihre Bemühungen jedesmal zu vereiteln weiß. Hier hat demnach jedes Motiv für sich seine innere Berechtigung; im *Prom.* dagegen nicht. Und gerade aus diesem Umstand leiten wir unsere Annahme ab, daß die Version, welche dieses Drama bietet, jünger ist, und also eine spätere Umgestaltung darstellt.

Nun aber fragt es sich: hat Aisch. die Sagenfassung, wie sie im *Prom.* dargestellt wird, übernommen, d. h. war dieselbe schon vor ihm vorhanden oder war vielmehr er der erste, der sie in dieser Weise vorführte? Es gibt Gründe, welche vermuten lassen, daß die Sage gerade für den *Prom.* eigens umgestaltet wurde, ja wir möchten sogar behaupten, daß eine Umgestaltung des Mythos in diesem Drama teilweise notwendig war. Wir wollen versuchen das zu beweisen.

Dasjenige, was uns im *Prom.* auffällt, ist die geringfügige Gestaltsänderung der Io: sie bekommt Kuhhörner, behält aber im übrigen ihre weibliche Gestalt: in den *Hik.* hingegen wird sie vollständig in eine Kuh verwandelt. Könnte man nun das Mädchen mit den Kuhhörnern einfach an Stelle der Kuh setzen, und dabei alle die Episoden, die in den *Hik.* vorgeführt werden, beibehalten? Keineswegs, denn: einmal wäre dann doch die Eqisode, nach welcher Zeus als Stier sich der Io nähert, ausgeschlossen. Damit fiele aber zugleich die Veranlassung für die Aufstellung des Argos als Wächter der Io weg: diese ist ja keine andere, als eben die von Hera befürchtete Annäherung des Zeus. Es fehlte also ein Moment, das die Anwesenheit des Wächters rechtfertigen würde. Die Sendung des οἶστρος ferner, ist in der sonstigen Darstellungsweise eine Folge der Tötung des Wächters; in der *Prom.*-Version ist das nicht mehr möglich. — Wir sehen also, daß die Version der *Hik.* in die Form des Mythos, wie sie der *Prom.* zeigt, nicht hineinpaßt, und zwar deshalb, weil hier für die Gestalt der Io nur eine unbedeutende Veränderung vorausgesetzt ist. Daran ist festzuhalten.

Nun aber konnte der Dichter nicht, wenn er die Sage erzählen wollte, jene Phasen des Mythos, die die völlige Kuhgestalt der Io voraussetzen, einfach fallen lassen, sonst wäre es ja nicht mehr der Zeus-Iomythos gewesen, den er darstellte. Er mußte sie irgendwie unterbringen. Sehen wir dann, in welcher Weise er diese Aufgabe gelöst hat.

Von vornherein ausschließen mußte er nur den Umgang des Zeus als Stier mit Io als Kuh, weil ja doch im *Prom.* Io ein Mädchen bleibt. Sobald Io auf Befehl ihres Vaters und nach dem Willen des Zeus ihre Heimat verläßt, tritt die erwähnte Veränderung der äußeren Gestalt ein und sogleich wird sie auch durch den οἶστρος heimgesucht. Es heißt nl. V. 673 f.: εὐθὺς δὲ μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι | ἦσαν. Durch die folgenden Worte wird dann weiter erklärt, worin diese διαστροφή besteht: κεραστὶς δ' (das ist die διαστροφή der μορφή), ὡς ὁρᾶτ', ὀξυστόμῳ | μύωπι χρισθεῖσ' ἐμμανεῖ σκιρτήματι | ἧσσον (das ist die διαστροφή der φρένες). Daß hier mit μύωψ das gleiche gemeint ist, als mit οἶστρος, ergibt sich daraus, daß die Io selbst sich eine Verse nachher, im V. 681,

οἰστρόπληξ nennt, nachdem sie schon früher, bei ihrem ersten Auftreten, gesagt hat, V. 566 : χρίει τις αὖ με τὰν τάλαιναν οἶστρος und V. 580 : [τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ]. . . . οἰστρηλάτῳ δὲ δείματι u. s. w. Ähnlich im V. 879 f. : οἴστρου | δ' ἄρδις | χρίει μ' ἄπυρος. In den *Hik.* V. 307 lesen wir : βουλάτην μύωπα.

Die Heimsuchung durch den οἶστρος ist demnach nicht mehr eine Folge der Tötung des Argos ; sie wird übrigens auch vorher erwähnt, V. 673. Auch die Bewachung durch Argos fängt sogleich an, nachdem Io ihr Vaterland verlassen hat, V. 677. Ein Grund für diese Bewachung wird jedoch nicht angegeben, und durch ein unvorhergesehenes Geschick, über das wir auch nichts näheres erfahren, stirbt er plötzlich, V. 680 f. : ἀπροσδόκητος δ' αὐτὸν ἐξαίφνης μόρος | τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν.

Die Hauptpunkte also sind vorhanden : 1. Gestaltsänderung der Io ; 2. Bewachung durch den Argos ; 3. Heimsuchung durch den οἶστρος ; aber freilich in ganz anderer Weise und Anordnung.

Es erübrigt jetzt die Anfangsepisode im *Prom.*, welche von der sonstigen Tradition gänzlich abweicht, etwas genauer zu betrachten. In Traumbildern, die dann durch das Orakel bestätigt werden, wird Io aufgefordert, sich nach Lerna zu begeben, und dort dem in Liebe entbrannten Zeus zu Willen zu sein. In den *Hik.*, V. 294, wird am Anfang des Mythos eine Annäherung des Zeus mit Io erwähnt. Nach dem soeben Ausgeführten liegt die Vermutung nahe, daß zwischen der Verschiedenheit der beiden Stücke hinsichtlich dieser Anfangsepisode und der klargelegten Verschiedenheit der übrigen Teile des Mythos ein Zusammenhang besteht. Prüfen wir daraufhin die Sache etwas näher, um zu sehen, ob unsere Vermutung richtig ist. Wir wollen zu diesem Zwecke zunächst untersuchen, ob nach der gewöhnlichen Fassung der Anfangsepisode des Mythos, nl. der *Hik.*, es möglich ist, die Gestaltung der übrigen Ereignisse, so wie wir sie im *Prom.* finden, beizubehalten ?

Wenn am Anfang eine Verführung der Io durch Zeus steht, welche von Hera bemerkt oder vermutet wird, dann muß darauf entweder ein Versuch der Hera folgen, der Wiederholung der Untreue ihres Gatten vorzubeugen oder ein Versuch des Zeus,

seiner Gattin das Vorgefallene zu verbergen. Das nun geschieht, wenn Io im Folgenden — von Hera oder von Zeus — in eine Kuh verwandelt wird ; es geschieht aber nicht, wenn sie bloß Hörner bekommt. Wir können sogar fragen : wozu diese unbedeutende Gestaltsänderung der Io ?[1] Sie wird durch nichts begründet. Wohl aber wird durch sie der Gedanke nahegelegt, daß wir es hier nicht mit etwas Ursprünglichem zu tun haben, sondern mit dem Reste eines alten, teilweise verschwundenen Motivs. — Daß die Argosepisode in der *Prom.*-Version nicht begründet ist, glauben wir früher schon dargelegt zu haben. Aber man kann ihn sogar ganz weglassen, ohne den weitern Verlauf der Geschichte irgendwie zu beeinträchtigen. Denn es wird wohl erzählt, daß die kuhgehörnte Jungfrau auf ihren Irrfahrten, die gleich nach ihrer Verjagung aus der Heimat beginnen, von Argos bewacht wird. Aber dieser stirbt plötzlich und das Mädchen setzt die Irrfahrten nachher in gleicher Weise fort (vgl. VV. 677–682), ohne daß der Tod des Wächters auf den Fortgang der Handlung irgendwie einwirkt. Bei der menschlichen Gestalt der Io ist ferner der οἶστρος nicht recht am Platze, wohl aber bei der Kuhgestalt. Auch dieser Umstand deutet — wie die Kuhhörner — daraufhin, daß dieses Motiv aus einer älteren Version stammt, wo es vollberechtigt war.

Was nun das Motiv des οἶστρος angeht, so wird dessen Verwendung im *Prom.* vom Dichter zwar nicht näher erklärt (vgl. aber doch V. 681 f. : οἰστροπλὴξ δ' ἐγὼ | μάστιγι θείᾳ) oder begründet, läßt sich jedoch rechtfertigen und in den Zusammenhang einfügen, wenn man erwägt, daß Io ja durch die Traumbilder (V. 645 ff.) und den auf sie endlich deutenden Orakelspruch (V. 663 ff.) aus der Heimat vertrieben und zum Herumirren in fremden Ländern gezwungen wird ; durch diese Einführung des οἶστρος (V. 674) erhalten nun diese Irrfahrten nachträglich gleichsam eine äußerliche Motivierung, die natürlich, da das Wort zunächst die Viehbremse bedeutet, erst an die Gestaltsverände-

[1] Mellén betrachtet die Kuhhörner als eine Strafe der Io, weil sie sich der Liebe des Zeus entziehen wollte « propter nefas commissum », vgl. a. a. O., S. 76 f.

rung, die die Io durch die Kuhhörner erfährt, angeschlossen werden kann. Weil nun die Jungfrau durch dieses Attribut (die Kuhhörner) wenigstens etwas von der Gestalt einer Kuh erhält, so kann der Dichter ihr Umherirren auf dieselbe Ursache zurückführen, die sonst häufig die Kühe in sinnlose Raserei versetzt, auf den Stich der Bremse, des οἶστρος. Doch tritt dieser ursprüngliche Sinn hier im *Prom.* gegen die Bedeutung des Wahnsinnes überhaupt zurück; wohl nennt der Dichter, V. 675, den Tiernamen μύωψ ὀξύστομος, V. 596 spricht er jedoch von einer θεόσυτος νόσος, gegen welche, V. 606, die Io ein μῆχαρ oder φάρμακον verlangt. — (Vgl. den personifizierten οἶστρος auf der Münchner Medeavase).

Daß die einleitende Episode der im *Prom.* gegebenen Version nicht an den Anfang der Fassung der Sage gestellt werden kann, wie die *Hik.* sie bieten, brauchen wir nicht näher auszuführen.

Wir sehen also: die *Prom.*-Version gehört mit ihrer Anfangsepisode enge zusammen, so wie andererseits die *Hik.*-Version mit der ihrigen.

Aus unserer Darlegung geht, wie wir glauben, folgendes hervor: das vollständige Fehlen der Episode von Zeus als Stier, die unmotivierte Verwendung der Argosepisode, und die bloß äußerliche, lose Einführung des οἶστρος, finden ihre Begründung in der dem *Prom.* eigenen Gestalt der Io als kuhgehörnte Jungfrau. Daraus schließen wir zunächst, daß in der Iosage diese Gestalt der Heroine jünger ist, als die vollständige Kuhgestalt, weil eben bei der letzteren jene drei Motive wirklich berechtigt sind. Da nun ferner, wie wir soeben zeigten, jene menschliche Gestalt der Io im *Prom.* enge zusammengehört mit der in diesem Drama gebotenen Version der Sage, so ergibt sich daraus mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit, daß die Sagenfassung des *Prom.* jünger ist als diejenige der *Hik.*

Nun lehren uns aber weiter die schwfig. Vasenbilder, welche für uns die älteste direkte Tradition der Sage darstellen, daß im VI. Jahrh. v. Chr. die Verwandlung der Io in eine Kuh die herrschende Version war. Wir gewinnen also durch die Heranziehung der bildlichen Denkmäler einen neuen Beweis für die

vorher dargelegte Schlußfolgerung : daß die Darstellung des *Prom.* mit der Mädchengestalt der Io die spätere ist.

Was kann nun Aisch. veranlaßt haben für den *Prom.* eine so verschiedene, und wir müssen sagen, in sich weniger fest gefügte Fassung zu wählen ? Wollte er eben bloß irgend etwas Neues bieten ? — Nein ; es war für ihn ein äußerer, zwingender Grund vorhanden. Während nämlich in den *Hik.* die Schicksale der Io von andern, nicht von ihr selbst berichtet werden, tritt im *Prom.* Io in eigner Person auf und erzählt selbst ihre Erlebnisse. Sie begegnet Prometheus, nachdem sie ihr Vaterhaus verlassen hat, auf dem Wege nach Lerna, also jedenfalls nach ihrer Verwandlung. Nun kann aber der Dramatiker doch nicht eine Kuh auf der Bühne sprechend vorführen [1]. Er war demnach « genötigt die alte Form aufzugeben und dafür eine rein menschliche Form, die durch geringe Zusätze verschieden war, einzusetzen [1] ».

Jetzt können wir einer andern Frage näher treten : hat Aisch. Io als kuhgehörntes Mädchen übernommen oder hat er zuerst diese Gestalt erfunden, m. a. W. wurde schon vor Aisch. Io in dieser Gestalt dargestellt ?

Nach unsern obigen Erörterungen glauben wir darauf mit ziemlicher Sicherheit folgendermaßen antworten zu können : es war Aisch. selbst, der in seiner Tragödie *Prom.* zuerst Io als kuhgehörnte Jungfrau erscheinen ließ, und zwar veranlassen uns zu dieser Annahme folgende Erwägungen :

Von den uns erhaltenen Vasenbildern mit Darstellungen unserer Sage, führen die schwfig., welche also dem Aisch. vorausliegen, alle Io als Kuh vor, und auch von den rotfig. werden die vier, welche sie in dieser Gestalt zeigen, alle dem Anfang des 5. Jahrh. v. Chr. zugewiesen — andererseits nennt unser Dramatiker selbst in einem andern Drama, den *Hik.*, und Bakch. [2],

[1] Vgl. auch Preuss, a. a. O. 35 : « nempe necessitas ludi scenici id poscebat ; bestias enim loquentes in scenam referre Graeci verebantur ». Vgl. auch Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 58.

[2] Vgl. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 40.

Wir kennen leider das Jahr nicht, in welchem Bakch. sein Gedicht über die Iosage verfaßte, und ebensowenig ist uns das Jahr der Aufführung des *Prom.* sowie der *Hik.* bekannt. Doch sprechen triftige Gründe dafür,

ein jüngerer Zeitgenosse, die Io nach ihrer Verwandlung schlechthin βοῦς. Wir haben ferner gezeigt, daß «die Bedürfnisse der Tragödie, welche Io als sprechende Person auf die Bühne brachte» [1], den Dichter nötigten, im *Prom.* der Io eine menschliche Gestalt zu geben. Dazu aber ist durchaus kein Anlaß vorhanden dort, wo die Schicksale der Io nicht von ihr selbst erzählt werden, wo sie also nicht selbst auftritt, wie in den *Hik.* und ebenso in einer lyrischen oder epischen Dichtung, umsoweniger, als die Vorführung der Io in menschlicher Gestalt, wie wir sahen, den Dichter ja auch noch zu andern Abänderungen der überkommenen Sagenform nötigte. Wie lückenhaft nun auch unsere Kenntnis der dramatischen und lyrischen Poesie der Zeit bis zur Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. ist, so glauben wir doch nach dem Vorgetragenen behaupten zu dürfen, daß Aisch. zuerst Io als kuhgehörnte Jungfrau darstellte und daß er es aus szenischen Gründen tat.

Ist diese Folgerung richtig, so gibt sie uns vielleicht auch eine Erklärung an die Hand dafür, weshalb wir eine Periode in der bildlichen Überlieferung finden, in der die Io als kuhgehörntes Mädchen dargestellt wurde. Durch die Aufführung des Aischyleischen *Prom.*, bei der ja Tausende von Griechen zugegen waren, wurde diese neuartige Gestalt der Io, wie man sie ja auf der Bühne vor sich sah, dem Gedächtnis der zahlreichen Zuschauer eingeprägt, und beeinflußte auch weiterhin eine Zeit lang die Phantasie des Volkes. Und die Vasenmaler trugen der veränderten Auffassung bei der Darstellung der Zeus-Iosage einfach Rechnung [2].

daß die *Hik.* das älteste der erhaltenen aischyleischen Dramen sind und vor die 472 aufgeführten *Perser* fallen, und ferner, daß der *Prom.* etwa in die Sechzigerjahre des 5. Jahrh. gehört.

[1] Vgl. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 50, vgl. auch S. 40.

[2] Engelmann sagt *de Ione*, S. 30: «Non potest negari, quicumque spreta bovis forma Ionem feminae in modum finxit, eum hoc fecisse, quod mallet pulchram mulierem, cuius in vultu affectus poterant exprimi, quam obsoletam vaccam omnium affectuum expertem formare.» Engelmann schreibt die Neuerung in der bildlichen Darstellung dem damaligen Bestreben nach Schönheit (imprimis pulchritudini studebant) zu. Man sieht das noch deutlicher, wenn er weiterfährt: «Posteriores vero ad pristinam formam redierunt, quod bovem se fingere posse credebant, vultus vero tristitia et aegri-

Bevor wir unsere Betrachtungen über die Sagenfassung des *Prom.* schließen, möchten wir noch auf eines hinweisen.

Wenn wir uns hier die Frage vorlegen : wer hat die Gestaltsänderung der Io hervorgerufen, wer den Argos angestellt, wer den οἶστρος geschickt ? so gibt darauf der Wortlaut des *Prom.* keine befriedigende Antwort. Wir erfahren nicht, ob es Zeus war oder Hera, denn nur diese beiden kommen ja in Betracht. Am ehesten möchte man für die Anstellung des Argos an Hera denken [1], allein die drei Momente, welche wir soeben erwähnten, werden alle zugleich neben einander vorgeführt. Weshalb ? — Und wenn wir annehmen, daß tatsächlich Hera den Argos mit der Bewachung beauftragte, so müßte doch ein Umgang von Zeus mit Io vorangegangen sein, welche sie bemerkt oder vermutet hätte, oder sie müßte wenigstens eine solche Handlung für die Zukunft fürchten, allein wir hören weder das eine noch das andere. Wohl wird Hera im allgemeinen als die Urheberin von Io's Schicksalen und Irrfahrten bezeichnet, z. B. V. 592 und V. 703 f. : οἷα χρὴ πάθη | τλῆναι πρὸς Ἥρας τήνδε τὴν νεάνιδα. Andererseits aber wird dem Zeus die Schuld gegeben, z. B. Io sagt bei ihrem ersten Auftreten, V. 577 ff. :

τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ, τί ποτ' ταῖσδ'
ἐνέζευξας εὐρὼν ἁμαρτοῦσαν ἐν
πημοσύναις, ἐγώ,
οἰστρηλάτῳ δὲ δείματι δειλαίαν
παράκοπον ὧδε τείρεις ; [2].

Sie erscheint hier in gewissem Sinne als Schicksalsgenossin des Prometheus, dem sie begegnet und ihr Leiden klagt ; auch dieser war ja von Zeus in seine üble Lage gebracht worden.

tudine oppressos imitari non valerent. » Wir glauben aber, daß man für diese Neuerung dem Einflusse der dramatischen Vorstellung mehr Platz einräumen muß, als hier geschieht.

[1] Wir sagen « am ehesten für die Anstellung des Argos », denn für die Gestaltsveränderung der Io sind die Fassungen verschieden : nach den *Hik.* bewirkt Hera dieselbe, nach der Apollodorischen resp. Hesiodeischen Version Zeus.

[2] Vgl. auch V. 759, wo sie auf die Worte des Prometheus, V. 758 : ἥδοι' ἄν, οἶμαι, τήνδ' ἰδοῦσα συμφοράν, antwortet V. 759 : πῶς δ' οὐκ ἄν, ἥτις ἐκ Διὸς πάσχω κακῶς ;

Diese Sache ist nicht klar und das weist wieder darauf, daß die ursprüngliche Version der Sage hier umgestaltet vorliegt.

Das Unklare und Unbestimmte in diesen Punkten ist schon Mellén aufgefallen (a. a. O., S. 79 ff.); aber aus unsern Darlegungen geht hervor, daß wir ihm gar nicht beistimmen in Bezug auf den Grund, der nach ihm Aisch. veranlaßt hätte die Version des *Prom.* zu bieten. Er sagt nämlich, nachdem er die Fassungen der beiden Aischyleischen Dramen erklärt hat, a. a. O., S. 78 f. : « Vides quam a Supplicum fabula diversam Aeschylus in divinis personis inducendis secutus sit rationem. Idque certo de consilio fecisse existimandus est. Cum enim ut impotentiam crudelitatemque τοῦ νέου ταγοῦ μακάρων demonstraret, Ius personam Promethei fabulae insereret, huius fabulae argumentum tantum non poscere et flagitare eum haudquaquam effugit, ut Io sine ulla ipsius culpa Iovis iram experta in scaenam induceretur, quare rem ita instituit, ut Iuppiter ipse arbitrio suo virginem plane innoxiam et insania afficeret et dedecorata figura in errores coniiceret ». Nach unserer Ansicht ist ja die Verschiedenheit der Sagenfassung im *Prom.* zu erklären durch die Verschiedenheit der Gestalt der Io nach ihrer Verwandlung und diese wieder durch die szenischen Verhältnisse für das Prom.-Drama erfordert.

Wenn wir ferner meinen, daß Aisch. die Version des *Prom.* eben für dieses Drama erfunden habe, so teilen wir auch in diesem Punkte Mellén's Ansicht nicht ; er sagt nämlich, a. a. O., S. 64 : « Ius historiam cum Prometheo componens, quae in Supplicibus exposuit, hic ita aliter informavit poeta, ut eum haec si non ipsum certo de consilio finxisse at tamen plane ex alio fonte hausisse, vel obiter fabulam percurrentes fallere nequeat ».

Aus unsern Erörterungen geht hervor, daß in der Version der Zeus-Iosage, wie die Tragödie *Prom.* sie bietet, manches sich findet, vor allem das Motiv des Argos, was eigentlich nicht in diese Fassung hineinpaßt. Auf die Frage : aus welchen Gründen der Dichter dennoch solche Motive einfügte, können wir nur antworten : weil sie zum festen, überlieferten Bestand des Mythos gehörten. Wir können demnach sagen, daß wir hier eine bedeutende Umgestaltung, ja Neugestaltung der gewöhnlichen

Sage vor uns haben, welche hier zuerst vorgenommen wurde, weil sie nur unter diesen Umständen zu erklären ist, wie man u. E. aus dem früher Dargelegten schließen darf. Wenn wir also hinsichtlich der Behandlung des Zeus-Iomythos den *Prom.* und die *Hik.* vergleichen, so erscheint die Version der *Hik.* als die ältere, wenigstens hat sie den ursprünglichen Kern reiner erhalten ; denn da findet jedes Motiv seine Begründung und es lag für den Dichter gar keine Veranlassung vor, die gewöhnliche Fassung wesentlich umzugestalten, wie er dies im *Prom.* getan hat.

Sind die vorgetragenen Erwägungen richtig, dann gewinnen wir dadurch gleichzeitig auch ein neues Argument für die zeitliche Priorität der *Hik.*, die man ja aus andern Gründen schon längst als beinahe sicher betrachtet hat [1]. Es ist ja schwer anzunehmen, daß Aisch., etwa nachdem er im *Prom.* die Io lange Zeit als kuhgehörnte Jungfrau auf der Bühne hatte auftreten lassen, in den *Hik.* hernach wieder auf die ältere Tradition zurückgegriffen hätte, anstatt an die neu gebildete und noch im Gedächtnis lebendige Darstellung anzuknüpfen.

Für die Rekonstruktion der älteren Sagenform wäre also die Fassung des *Prom.* auszuschalten.

Gehen wir jetzt zu einer nähern Betrachtung der Apollodorischen Erzählung über und prüfen wir dieselbe nach der oben befolgten Methode. Sind die verschiedenen Motive hier berechtigt oder hängen einige nur lose mit dem Ganzen zusammen und sind sie bloß der Überlieferung zulieb eingeschoben ?

Die Apollodorische Fassung stimmt, wie wir früher darlegten, weder mit der des *Prom.* noch mit der der *Hik.* überein. Zeus verführt die Priesterin Io ; als er merkt, daß Hera es gesehen hat, verwandelt er die Io in eine Kuh und schwört, daß er mit ihr keinen Umgang gepflogen habe. Hera verlangt darauf die Kuh als Geschenk und, weil sie offenbar den Charakter ihres Gemahls kennt, bestellt sie den Argos zum Wächter der Kuh,

[1] Vgl. z. B. Christ, a. a. O., S. 276. Die neueste Untersuchung der Frage nach der Abfassungszeit der *Hik.* ist wohl die von A. Körte, *Mélanges*, Nicole, 1905, S. 289 ff.

die aber von Hermes, im Auftrag von Zeus, befreit wird. Darauf folgt ein neuer Versuch der Hera, die Kuh ihrem Gatten zu entziehen ; sie läßt die Iokuh vom οἶστρος heimsuchen, der sie umhertreibt bis sie nach Ägypten gelangt, wo sie ihre frühere Gestalt zurückerhält. — Wir sehen also, daß hier, wenn auch in etwas anderer Form als in den *Hik.*, ebenfalls jedes Motiv seine Begründung findet. Wäre dem nicht so, dann hätten wir darin schon einen Grund, die Zurückführung der Hauptzüge in der Apollodorischen Erzählung auf Hesiod anzuzweifeln.

Von diesem Standpunkt aus betrachten wir die Erzählung Apollod.'s, weil sie für uns, die wir die vorbakchylideischen Versionen kennen lernen wollen, von Wichtigkeit ist, da sie, in der Hauptsache wenigstens die Hesiodeische Fassung überhaupt wiedergeben dürfte (vgl. oben, S. 115 ff), oder mindestens die Episode von dem falschen Eidschwur des Zeus und der Schenkung der von Zeus in eine Kuh umgewandelten Io an Hera auf Hesiod zurückzuführen ist. Und in unsern bisherigen Erörterungen hat es sich eben um diesen Punkt gehandelt ; in ihm liegt ja hauptsächlich der Unterschied gegenüber der Version der *Hik.*

Ov.'s Darstellung stimmt in den Hauptpunkten mit der Apollodorischen überein und wir können sie daher übergehen.

Es ist uns somit gelungen, drei verschiedene Fassungen in der Überlieferung der Zeus-Iosage herauszufinden, von denen die, welche uns im *Prom.* vorgeführt wird, als eine Neugestaltung, die eben für jene Tragödie vorgenommen wurde, zu betrachten ist.

Diese drei Versionen (nl. die Apollodorische, die der *Hik.* und die des *Prom.)* bilden, wenn die Zurückführung der Apollodorischen auf Hesiod. richtig ist, für uns die älteste Tradition und liegen dem Bakchylideischen Gedicht XVIII [XIX] chronologisch entweder voraus, oder reichen höchstens noch in die Entstehungszeit desselben hinein.

Kehren wir nun zu unserm Lyriker zurück und fragen wir : wie stellt sich die Erzählung des Bakch. zu den eben besprochenen Fassungen des Mythos?

Zunächst sei daran erinnert, daß die Erzählung des Bakch.

nicht die vollständige Sage darstellt und daß außerdem der überlieferte Text teilweise verstümmelt ist, wodurch die Antwort auf die gestellte Frage bedeutend erschwert wird.

Gehen wir also die einzelnen Punkte der Reihe nach durch, um zu sehen, welche Version uns hier entgegentritt.

Über die Vorgänge, welche der Verwandlung der Io vorangehen, ob Zeus die Jungfrau in Argos, wo sie Priesterin war, umarmt, oder ob er sie aus ihrem väterlichen Haus lockt, um dann mit ihr zusammenzutreffen, darüber sagt Bakch. nichts. Das ist zu bedauern, weil uns das als Hinweis für die weitere Fassung dienen könnte. Zunächst spricht er im V. 16 von einer χρυσέα βοῦς. Wer das ist, erfahren wir gleich darauf im V. 18, durch die erklärende Apposition Ἰνάχου ῥοδοδάκτυλος κόρα. V. 24 nennt er dieselbe wieder καλλικέρα δάμαλις. Bakch. stellt also, wie wir es schon früher bemerkten, Io als eine Kuh dar; denn daß die Bezeichnung ῥοδοδάκτυλος κόρα nicht auf eine Mischgestalt aus Kuhleib mit menschlichem Kopf schließen läßt, wie die früher (S. 126 f.) beschriebene Vase in Boston sie zeigt, ist nicht nur « mit Rücksicht auf das folgende καλλικέρα δάμαλις für unmöglich zu halten », wie Engelmann [1] bemerkt, sondern wir halten die Kuhgestalt aus folgendem Grunde für sicher. Nachdem der Dichter, mitten in einer Sage beginnend, von einer Kuh gesprochen hat, muß er doch den Zuhörern Aufklärung geben, was für eine Kuh er meint, und das tut er eben durch die appositionell hinzugefügte Bezeichnung Ἰνάχου ῥοδοδάκτυλος κόρα Der Sinn der Apposition ist offenbar der : die goldene Kuh, die eigentlich des Inachos Tochter, Io, war. — Wir glauben also, daß Bakch. die verwandelte Io sich als wirkliche Kuh vorgestellt hat und daher in seiner Darstellung nicht der Version des *Prom.* gefolgt ist, wogegen übrigens, wie wir später sehen werden, noch mehrere Punkte sprechen; in der Darstellung der Io als Kuh stimmt er mit der Version der *Hik.* und des Apollod. überein.

Die folgende Episode in der Erzählung der Sage bei Bakch. handelt von dem allsehenden, nieschlafenden Argos, den Hera anstellte : καλλικέραν δάμαλιν φυλάσσειν (V. 24 f.). Obwohl wir im

[1] Vgl. *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 39 f.

Prom. auch den Argos antreffen, so stimmt doch der Charakter, den er dort hat, mit dem, welchen Bakch. ihm gibt, schlecht überein, dagegen stimmt er wohl mit dem Argos der *Hik.*. besonders aber mit dem des Apollod.

Aopllod. II, 1, 3 :	Bakch. XVIII [XIX], V. 19 ff. :
Ἥρα δὲ .... φύλακα αὐτῆς [sc. βοῦ] κατέστησεν Ἄργον τὸν πανόπτην.	..Ἄργον ὄμμασιν βλέποντα πάντοθεν ἀκαμάτοις μεγιστοάνασσα κέλευσε χρυσόπεπλος Ἥρα ἄκοιτιν ἄϋπνον ἐόντα καλλικέραν δάμαλιν φυλάσσειν.

und ferner auch für die Aufgabe des Argos :

Apollod. II, 1, 3 :	Bakch. XVIII XIX , V. 25 ff. :
Διὸς δὲ ἐπιτάξαντος Ἑρμῇ κλέψαι τὴν βοῦν, μηνύσαντος Ἱέρακος, ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο, λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον.	.... οὔδε Μαίας υἱὸς δύνατ' οὔτε κατ' εὐφεγγέας ἀμέρας λαθεῖν νιν οὔτε νύκτας ἀγνάς.

Dann folgt bei unserm Lyriker eine interessante Erzählung von dem Tod des Argos. Die Stelle ist leider schlecht erhalten, aber der Hauptgedanke läßt sich doch mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit feststellen. Es sind die VV. 29-36. Von den verschiedenen damals vorhandenen Auffassungen gibt Bakch. folgende ; der Satz ist dreigliedrig :

1. Entweder hat Maia's Sohn ihn getötet (wenn wir das auf dem Papyrus erhaltene λ mit Deubner [1] zu λ[ίθῳ] ergänzen, so haben wir auch das Werkzeug der Tötung genannt ; und diese Ergänzung erscheint besonders empfehlenswert im Hinblick auf den Ausdruck λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε der oben zitierten Apollodorstelle, die ja noch eine andere Übereinstimmung mit Bakch. bietet, nl. : λαθεῖν οὐκ ἐδύνατο) ; oder

2. die ἄσπετοι μέριμναι ; oder

3. die Πιέριδες haben seinen Sorgen ein Ziel gesetzt.

[1] Vgl. a. a. O., S. 481 f. ; Taccone, a. a. O., S. 189 ergänzt λόχον.

Die Tötung durch einen Stein wird nur bei Apollod. (resp. bei Hesiod.) berichtet [1]; von den ἄσπετοι μέριμναι als Ursache des Todes hören wir weder bei Apollod. noch bei Aisch. etwas. Ebenso von einer Fassung, nach welcher Argos durch Musik eingeschläfert wäre — denn das ist doch wohl unter der von den Πιέριδες herbeigeführten ἀνάπαυσις καδέων zu verstehen — finden wir bei Apollod. und Aisch. nichts [2].

Der nächste Satz bei Bakch. (V. 37 f.), der für unsere jetzigen Untersuchungen wichtig sein könnte, ist wieder unvollständig [3]. Hier dürfte der Dichter seine persönliche Meinung bezüglich der angeführten Versionen geben. Der Sinn wäre dann etwa: was mich selbst nun anbelangt, so halte ich es in dieser Hinsicht für das Sicherste .... Oder er nimmt keine bestimmte Stellung ihnen gegenüber ein. Der Sinn wäre dann: welche von diesen die richtige sei, das wollen wir dahingestellt sein lassen.

Unumstritten sicher ist im Papyrustext:

εἰτ᾽ οὖν γενετ᾽ ....
ποδαρκε᾽ αγγελο ....
κτανεν τοτε ....
ὀβριμοσπορου ....
αργον.. ἡ ρα και ....
ασπετοι μεριμν ....
γ πειεριδες φυτευ ....
καδεων αναπαυσ ....
εμοι μεν οὖν ....
ασφαλεστατον ἀπ ....
επει παρ ....

[1] Der unerwartete, plötzlich eintretende μόρος, dem im *Prom.* der Argos erliegt, V. 680 f., ist vielleicht zu beziehen auf einen tötlichen Steinwurf oder dergl.

[2] Wenn wir wenigstens nicht im *Prom.* V. 574 f. einen Überrest davon zu erkennen haben; es heißt dort:

ὑπὸ δὲ κηρόπακτος ὀτοβεῖ δόναξ
ἀχέτας ὑπνοδόταν νόμον.

[3] Die Verse sind verschieden ergänzt worden: vgl. Blass [3], S. 154; Jurenka, a. a. O., S. 144; van Herwerden, a. a. O., S. 36, jedesmal mit den kritischen Anmerkungen.

Im Folgenden, wo es sich um die Ankunft der Io in Ägypten und die Geburt des Epaphos handelt, hat Jurenka Frgt. 17, eingefügt : Blass, der dieses Frgt. in VII, V. 48 ff. unterbringt, bemerkt dazu (S. 154 in der Note) : « non recte, etsi speciose Jur. hic adiungit frg. 17 ». Wir wollen uns hier darauf nicht näher einlassen ; uns kommt die Meinung Jurenka's gar nicht unwahrscheinlich vor. Sicher sind die drei Versionen : κτανεῖν Ἄργον : ἄσπετοι μέριμναι ; Πειειρίδες, und die Dreiteilung in εἶτ', V. 29 ; ἦ, V. 33 ; ἦ, V. 35 (wie immer man liest ἦ, oder ἦ ; vgl. für ἦ R. Kühner, *ausführliche Grammatik der griech. Sprache.* III. Aufl., Hannover, 1890-1904, Teil II, v. Gerth, Band II, S. 531).

Der Dichter erwähnt ferner ganz kurz die Geburt des Epaphos, der Herrscher von Ägypten wird. Den Schluß bildet die Aufzählung seiner Nachkommen bis auf Dionysos.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich folgendes : von den ältesten uns erreichbaren Fassungen der Zeus-Iosage (der in den *Hik.*, der im *Prom.* und der uns bei Apollod. erhaltenen Hesiodeischen) wird bei Bakch. keine einzige rein geboten, und wenn er allein in der ganzen Literatur an einer Stelle große Ähnlichkeit aufweist mit der entsprechenden Episode bei Apollod., die wir auf Hesiod zurückführten, so kann man deshalb doch nicht schlechthin sagen : Bakch. sei dem Hesiod gefolgt. Man kann vielmehr behaupten, daß er sich überhaupt nicht bloß an eine einzige Fassung gehalten habe, denn aus den VV. 29-36 können wir entnehmen, daß es damals mehrere Varianten gegeben hat.

Kehren wir jetzt noch einen Augenblick zu dem unvollständig erhaltenen Satz im V. 37 f. zurück. Oben bemerkten wir, daß man ihn so erklären könnte, als gäbe hier der Dichter seine persönliche Auffassung über die Art der Tötung des Argos, resp. über die Befreiung der Iokuh. Dieser Ansicht pflichtet u. a. auch Blass bei, was aus seiner Ergänzung und einer Fußnote zu dieser Stelle hervorgeht. Wir lesen dort nämlich : « acquiescit poeta in eo, quod extremum proposuerat ; ea enim fuit vetus traditio » [1]. Das wäre also die Version, nach welcher die Pieriden

[1] Vgl. Blass, a. a. O., S. 155.

das Ende der Sorgen für Argos herbeigeführt hätten. Uns aber kommt es unwahrscheinlich vor, daß Bakch. sich dieser Fassung angeschlossen hätte und zwar aus folgender Erwägung. Mit den Pieriden, den Musen, kann hier doch nur ein Lied gemeint sein. Derjenige aber, der den Auftrag erhielt die Kuh zu befreien, ist Hermes. Also ist er es wohl auch, der in dem Fall das Lied vorgetragen hat, zumal da er ja als Erfinder der Flöte, Lyra und Syrinx galt. Die vetus traditio aber, wie sie durch die schwfig. Vasenbilder bezeugt ist, ging dahin, daß Hermes, nachdem ihm die Überlistung des Argos mißglückt war, zu einem andern Mittel griff, nicht aber zur Einschläferung durch ein Lied. — Wäre das homerische ἀργειφόντης als «Argostöter» zu deuten, dann hätten wir darin einen sicheren Beweis gegen diese Auffassung. Aber es ist vielleicht wohl nicht ohne Bedeutung, daß Bakch. die Version, nach welcher Hermes den Argos tötet, an erster Stelle nennt, sicherlich wohl deshalb, weil es die bekannteste war. Und dann: wie ließe sich diese Fassung denn vereinbaren mit den Worten: οὐδε Μαίας υἱὸς δύνατ' .... λαθεῖν νιν?

Eine andere Frage aber ist die, ob es nicht eine alte Überlieferung gegeben habe, nach welcher Hermes eben in dieser Weise die Kuh befreit hätte. Diese Wendung würde vorzüglich dem Charakter des Hermes, als schlauem Diebe und Erfinder verschiedener Musikinstrumente, entsprechen. Ferner würde damit sehr gut stimmen, wenn in der auf Hesiod zurückgeführten Tradition Zeus den Hermes beauftragt, er solle die Kuh stehlen. Diese Tradition können wir, dank dem oben an erster Stelle (S. 121 f.) beschriebenen, schwfig. Vasenbild mindestens bis in die Zeit vor Aisch. und Bakch. hinaufdatieren. Ferner finden wir in der Überlieferung (bei Ov.) noch Spuren, die auf eine solche Fassung hindeuten. Ob es aber tatsächlich eine derartige Version gegeben hat, das können wir nicht mit Sicherheit behaupten. Bemerkenswert ist es, daß wir weder in den drei zeitlich einander nahestehenden Erzählungen unserer Sage (*Prom.* und *Hik.* des Aisch. und bei Bakch.), noch bei Hesiod. etwas davon vernehmen, daß Zeus den Hermes ausdrücklich damit beauftragt hätte, den Argos zu töten. Mit klaren

Worten wird der dem Hermes gegebene Auftrag nur bei Hesiod (Apollod.) mitgeteilt, wo es heißt: κλέψαι τὴν βοῦν. Doch können wir bei Bakch. mit den Worten: οὐδὲ Μαίας υἱὸς δύνατ' .... λαθεῖν νιν — auf das gleiche schließen. Aus der Literatur also würde man folgern: bis auf die Zeit von Aisch. und Bakch. hören wir nichts davon, daß Zeus dem Hermes direkt den Auftrag gegeben hätte, er solle den Argos töten. Dieser Annahme steht auch die Darstellung im *Prom.* und in den *Hik.* nichts im Wege [1], während sie andererseits aufs beste zu dem Charakter des Hermes stimmt; denn daß Hermes heimlich etwas wegnimmt, wird uns ja öfter erzählt. Wir erfahren, daß er dem Poseidon dessen Dreizack, der Aphrodite ihren Gürtel, dem Ares dessen Schwert, dem Apollon dessen Leier, dem Admetos einige seiner Ochsen stahl, u. s. w. [2]. Daß Hermes hingegen einen tötet, um ihm etwas zu entwenden, finden wir von ihm niemals berichtet. Es spricht das auch ganz gegen seinen Charakter, da er ja mit Schlauheit und List sein Ziel zu erreichen pflegt.

Nun aber könnte man vielleicht folgendes einwenden: auf Vasenbildern, welche noch in jene Zeit fallen, sieht man Hermes dargestellt, wie er mit dem Schwert den Argos angreift. Man könnte nämlich folgendermaßen daraus argumentieren: Wenn Hermes den Argos mit dem Schwerte tötet, so muß er die Waffe mitgenommen haben, als er zur Ausführung seines Auftrages aufbrach, denn das Schwert ist ja keineswegs ein ständiges Attribut dieses Gottes. Hat er aber die Waffe eigens mitgebracht, so muß er eben von Zeus den Auftrag bekommen haben, den Wächter zu töten. Die Vasenmaler pflegen ferner ihre Szenen der zu ihrer Zeit üblichen Fassung des Mythos anzupassen und diese wird für uns, wenigstens in erster Linie, durch die Literatur repräsentiert. Da nun Vasenbilder, die dem Aisch. und Bakch.

[1] Daß wir in den *Hik.*, V. 305 lesen:

Ἄργον, τὸν Ἑρμῆς παῖδα γῆς κατέκτανεν

setzt noch nicht den Auftrag voraus, Hermes solle ihn töten. Später wird das noch aus unsern Darlegungen erhellen.

[2] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Hermes », Sp. 2369 ff.

zeitlich vorangehen, das Schwert zeigen, so ist es möglich, daß schon vor Aisch. und Bakch. diese Episode sich auch in der Literatur so fand, daß Zeus den Hermes zur Erlegung des Argos aussandte.

Diese Schlußfolgerung ist aber nicht zwingend und zwar aus folgendem Grunde. Da — wie schon die Apollodor-Hesiodeische Version lehrt, um von Aisch., *Hik.*, V. 305 und Bakch. abzusehen — schon in voraischyleischer Zeit die Sage auch so gefaßt wurde, daß Hermes die Iokuh durch Tötung des Argos und nicht etwa durch Diebstahl befreite, so ließe sich ja auch denken, daß Vasenmaler bei der Darstellung der Erlegung des Argos durch Hermes einfach an Stelle des unscheinbaren Steines, die für solche Zwecke nächstliegende Waffe, das Schwert, gesetzt hätten. Wenn die griechischen Maler sich auch im allgemeinen zweifellos an die zur Zeit landläufigen Version zu halten pflegten, so darf man das doch nicht bis auf die Details ausdehnen, namentlich nicht bei Vasenmalern, denen es ja nicht darauf ankam etwa peinlich genau die literarische Form der Sage wiederzugeben und die den besondern Verhältnissen ihrer Darstellungsmittel und dem ihnen zur Verfügung stehenden Raum Rechnung tragen mußten. Andererseits aber spricht die Tatsache, daß die Vasen, namentlich die schwfig. Amphora von Baseggio und die ältesten rotfig., den Hermes mit dem Schwert darstellen, deutlich dafür, daß wenigstens mit Ende des VI. und Anfang des V. Jahrh. v. Chr. die Fassung, nach welcher Hermes den Argos mit dem Schwert tötet, in weitern Kreisen bekannt war. Ist aber einmal die Tötung durch das Schwert vorhanden, dann bedarf es nur eines Schrittes, um zu schließen : also hat Hermes von Zeus direkt den Auftrag bekommen, den Argos zu töten. Wenn nun nach der alten Fassung Zeus den Hermes damit beauftragte, die Kuh zu befreien, so hieße das mit Rücksicht auf den Charakter des Hermes wohl soviel als, er solle sie durch List und Schlauheit befreien oder stehlen. Eine Waffe brauchte er, der sonst keine trug, auch in diesem Fall nicht mitzunehmen. Wenn es ihm dann, wie bei Hesiod. und Bakch. nicht gelingt, den Argos zu täuschen, so begreifen wir, weshalb er ihn dann tötet und zwar gerade durch einen Stein : « da muß

er nach dem ersten besten Verteidigungsmittel greifen und das ist der Feldstein [1] ».

Die Gestalt als kuhgehörnte Jungfrau, wie sie uns im *Prom.* entgegentritt, wurde erfordert durch « die Bedürfnisse der Tragödie, welche die Io als sprechende Person auf die Bühne brachte [2] », und sie scheint auch in der Folgezeit sich erhalten zu haben ; das zeigen deutlich jene rotfig. Vasenbilder, auf denen Io als Mädchen mit Kuhhörnern erscheint. Aber auch die literarische Überlieferung spricht dafür. Schon Eur., der in seinen *Phoen.* einige Male auf unsern Mythos anspielt, nennt Io nirgends bloß βοῦς, sondern gebraucht Ausdrücke, welche für die Bezeichnung jener menschlichen Gestalt vorzüglich passen. So heißt es z. B. V. 248 f. :

κοινὰ τέκνα
τᾶς κεραστόρου πέφυκεν Ἰοῦς.

und V. 828 : Ἰὼ θ' ἃ κεροέσσα προμάτωρ.

Die Sage hat also in diesem Punkte gleichsam eine Umgestaltung erfahren. Und wenn wir nun sehen, daß Bakch. die Io als Kuh auffaßt, also die alte Version repräsentiert, so dürfen wir darin einen Hinweis sehen auf die Entstehungszeit des Gedichtes, daß seine Abfassung nämlich vor die Aufführung des *Prom.* fällt, oder wenigstens in eine Zeit, daß Bakch. jene Tragödie noch nicht kennen gelernt hatte. — Man könnte dagegen vielleicht folgendes einwenden : weil Bakch. die Io nicht selbst vorzuführen braucht, da er ja nur von ihr erzählt, so lag für ihn kein Grund vor von der alten Fassung abzuweichen ; also kann der Umstand, daß Bakch. die Io noch als Kuh darstellt, kein Beweis dafür sein, daß sein Gedicht vor dem *Prom.*

[1] Vgl. Deubner, a. a. O., S. 481 ff., der zuerst die Apollod.-Stelle durch das Bild der Münchener schwfig. Amphora beleuchtet hat, sagt S. 483 : « nun verstehen wir auch, warum Argos mit dem Stein getötet wird ; Hermes kommt nur als Dieb heran, mit Chiton, Chlamys, Petasos und Flügelschuhen bekleidet ; jede Waffe fehlt. Da muß er nach dem ersten besten Verteidigungsmittel greifen und das ist der Feldstein ».

[2] Vgl. Engelmann, *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 58, und seinen Aufsatz in Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Io ».

des Aisch. entstanden sei. Darauf erwidern wir : früher haben wir gesagt : den Umstand, daß in den *Hik.* die Io als Kuh dargestellt wird, betrachten wir als eine Bestätigung für die Annahme, daß diese Tragödie dem *Prom.* zeitlich vorangeht (S. 138). Bei Bakch. nun scheint die Sache so zu liegen : durch die Fassung, wie sie uns der *Prom.* bietet, hat die Sache gewissermaßen eine andere Gestalt angenommen, die dann die landläufige wurde, was aus den Vasengemälden und aus der Literatur hervorgeht. Wäre es dann nicht auch das Natürlichere, daß ein späterer Dichter, der die Sage, wieder erzählen will, lieber diese neuere Fassung einfach hernähme, auch ohne daß für ihn der Grund vorhanden war, welcher zuerst die Neugestaltung veranlaßt hat. Wenn nun Bakch. diese neue Fassung nicht gibt, so spricht das jedenfalls eher dafür, daß sein Gedicht vor dem *Prom.* des Aisch. abgefaßt ist als nach demselben.

Aus unsern Darlegungen läßt sich auch entnehmen, wie wir uns gegenüber der Meinung von Preuss verhalten, — der sagt : « Demonstrandum .... erat, ante Aeschylum neminem ex poetis dramaticis huic fabulae operam dedisse. Mea quidem sententia autem fabula, cum ad Dionysum spectet, certe in dithyrambis, fortasse etiam in tragoediis principibus fuisse » [1]. Nach dem Zusammenhang zu urteilen, meint Preuss wohl mit « huic fabulae » eine Darstellung der Sage, in welcher Io als kuhgehörnte Jungfrau auftritt, und eine solche habe sich sicher in den voraischyleischen Dithyramben, vielleicht auch Tragödien gefunden [2]. Obwohl die Möglichkeit nicht schlechthin zu leugnen

[1] Vgl. H. Preuss, a. a. O., S. 35 f. Preuss führt die Untersuchungen Hoppin's in « *Harvard-Studies in Classical Philology*, B. XII, S. 335, wo dieser zur Ansicht kommt, daß der *Prom.* nicht lange vor dem J. 468 verfaßt wurde. Hoppin führt dann auch eine rotfig. Hydria an, die er in ± 470 v. Chr. versetzt und die eine Kuh darstellt im Gegensatz zu der kuhgehörnten Jungfrau des *Prom.* und sagt : « Io is no langer represented as a heifer, but as a horned maiden. »

[2] Die Worte bei Preuss sind nicht klar : man weiß nich recht was er selbst eigentlich meint. Diese Undeutlichkeit kommt offenbar daher, daß er zwar die Verschiedenheit der Gestalt der Io als Kuh oder als kuhgehörntes Mädchen erwähnt, aber die Verschiedenheit der ganzen Sagenfassung, wo sie als Kuh auftritt, von der, wo sie bloß mit Kuhhörnern erscheint, für bedeutungslos hält, was aus seinen eigenen Worten, S. 35, hervorgeht :

ist, so halten wir es, wie wir oben zu zeigen versuchten, doch für wahrscheinlicher, daß unser Mythos vor dem *Prom.* die Vorstellung von Io als eines kuhgehörnten Mädchens nicht gekannt hat. Wir resumieren die Gründe dafür.

1. die monumentale Überlieferung aus der Zeit vor dem *Prom.* ;

2. das gänzliche Schweigen der literarischen Tradition über eine solche Darstellungsweise vor dem *Prom.* ;

3. die Art der Darstellung der Io, sowohl in der Literatur als auch in den Kunstprodukten von der Zeit des *Prom.* ab ;

4. es wird dies noch gestützt durch den Umstand, daß in drei zeitlich einander nahestehenden Erzählungen unserer Sage nur im *Prom.* Io in jener Gestalt vorgeführt wird, in welchem Drama aber die Umbildung der Sage und die Neugestaltung der Io enge mit einander zusammenhängen.

Diese unsere Behauptung richtet sich auch gegen die frühere Ansicht Engelmann's, die er neuerdings freilich etwas modifiziert hat : « Sind . . . . die Supplices älter als der Prometheus, dann würde die Einführung der neuen Gestalt wohl einem Vorgänger des Aeschylus zuzuschreiben sein » [1]. Dieser Satz ist die Schlußfolgerung einer Argumentation, welche, indem sie auf den bekannten VV. 568 f. der *Hik.* stützt, von der Voraussetzung ausgeht, daß Io in den *Hik.* in gleicher Gestalt als im *Prom.* vorgeführt wurde. Seine Argumentation war diese : die Darstellung der Io als Kuh, nicht als kuhgehörnte Jungfrau, wurde durch die Bedürfnisse der Tragödie notwendig, weil Io sprechend und handelnd auf die Bühne gebracht wurde. Das war nun wohl im *Prom.* der Fall, nicht aber in den *Hik.*, wo ja Io selbst nicht auftritt, also lag da keine Nötigung vor von der alten Gestalt abzuweichen. « Demnach wäre [wenn man nämlich daran festhält, daß die Erfindung dieser Mischgestalt auf Aisch. selbst zurückgeht] nur unter der Voraussetzung, daß der Prometheus früher aufgeführt wurde als die Supplices, die Schilderung der

« Io, Bacchi proavia et Bacchus ipse eodem carmine celebrantur. Quod cum nequaquam ab aliorum scriptorum ratione differat, qui eandem fabulam tractaverunt . . . . »

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Io », Sp. 971.

Gestalt der Io in den Supplices erklärlich [1] ». Eine Korrektur dieser Auffassung hat Engelmann in seinem schon öfters zitierten Aufsatz *die Josage, Jahrb. der arch. Inst.*, B. XVIII vorgenommen, indem er die oben (S. 126) beschriebene Bostoner-Vase als Illustration für die Gestalt der Io in den *Hik.* heranzieht, wo sie als Kuh, mit menschlichem Vorderteil (προτομή) erscheint ; da bildet sie dann eine Mittelstufe zwischen der Kuh und der kuhgehörnten Jungfrau und eine solche nimmt Engelmann für die *Hik.* an. So kann er jetzt auch daran festhalten, daß die *Hik.* dem *Prom.* vorausliegen, und muß nicht mehr zu der Annahme greifen, daß die neue Gestalt der Io noch vorher von einem andern Dichter erfunden worden sei. Er kommt dann zu dem Resultat : « Wer diese Umwandlung [nämlich reiner Stierform in die menschliche Form, mit einer Andeutung des Stieres am Haupte] für den Acheloos zustande gebracht hat, ist nicht festzustellen ; für die Io kann jedenfalls Aeschylos oder einer seiner Zeitgenossen als der Umformer gelten, da die Supplices, in denen die Gestalt der Io nur geschildert, nicht lebend vorgeführt wird, sie in der Gestalt beschrieben, wie sie uns auf der Bostoner-Vase entgegentritt [2] ». Wenn wir aber die Vase auch nicht besäßen, so dürften wir dennoch nicht ohne weiteres, bloß auf Grund der einzigen Stelle, V. 565 ff., für Io in den *Hik.* die gleiche Gestalt annehmen, als im *Prom.* (Vgl. oben, S. 110 f.).

Sehr zu bedauern ist es, daß Bakch. sich auf die einfache Erwähnung der Geburt des Epaphos beschränkt und uns nichts Näheres über die Ereignisse in Ägypten, über die Bewachung der Io und was sich dabei zugetragen hat, erzählt. Man hätte dann vielleicht in die immer noch dunkle Epaphos-Frage mehr Klarheit bringen können.

Soviel ist, nach dem Zeugnis der literarischen Quellen, sicher : Epaphos ist so benannt worden nach ἐπαφᾶν, *Prom.*, V. 849 ; ἐπαφή, *Hik.*, V. 18 ; ἔφαψις, *Hik.*, V. 46 ; ἐφάπτωρ, *Hik.*, V. 312 [3].

[1] Vgl. Roscher, a. a. O.

[2] Vgl. *Jahrb. d. arch. Inst.*, B. XVIII, S. 41.

[3] Das hält auch Maass, auf dessen diesbezügliche Ansicht wir bald zu sprechen kommen. So heißt es a. a. O., S. VI : « exspectandum est poetam

Ob aber diese Herleitung des Namens richtig oder unrichtig ist, darüber gehen die Meinungen freilich auseinander. Engelmann betrachtet diese Deutung als falsch [1] und Maass, der diese Frage weitläufig behandelte, ist der gleichen Ansicht. Seine Argumentation ist folgende : « Ἔπαφον esse contrectatorem (ἐφάπτορα) vel contrectatum (ἐφαπτόν), non eum, qui ex contactu oritur [2] linguae ratio comprobat [3] ». Nun aber tue Epaphos nichts, was seinem Namen entspräche [4]. Weil Zeus die handelnde Person ist, so schließt er auf einen Zeus Epaphos, nach dem alten Glauben : « imposita manu incitari ac sublevari parturientem [5] ». Der Name sei dann auf den Sohn übertragen worden. — Auf die Seite von Maass ist auch Gruppe getreten [6]. Wir schließen uns der Ansicht von Deubner und der von ihm gegebenen Begründung an. Er sagt : « diese Konstruktion läßt sich nicht halten, denn es ist in der Überlieferung nicht mit einem Worte angedeutet, daß Zeus als Geburtshelfer eine Rolle gespielt habe .... Die Berührung durch Zeus war für Io das Ende der Schrecknis und der Anfang eines neuen Daseins. Ist es seltsam, daß ihr Kind

.... ab hac duplici ἐπαφῇ Joni matri a Jove inlata Epaphum quamvis perversa tamen sibi constanti et sueta ratione denominavisse ». Vgl. auch Escher, Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Epaphos ».

[1] Vgl. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. « Io », Sp. 267 : « In Ägypten wird sie [die Iokuh] freundlich aufgenommen, von Zeus durch Auflegen der Hand geheilt und wird Mutter des Epaphos (mit falscher Deutung des Namens) ». Eine nähere Begründung gibt er nicht.

[2] Er setzt also voraus, daß jener contactus der Generationsakt des Epaphos sei. Darauf kommen wir später zu sprechen.

[3] Vgl. Maass, a. a. O., S. VIII ; er fährt daselbst weiter : « activam significationem Aeschylus, V. 519 [V. 535, Ausg. Weil], ubi chorus Jovem precatur γενοῦ πολυμνῆστορ, ἔφαπτορ Ἰοῦς persensit. E radice ἁφ cum ἐπί coniuncta non ἔφαφ-ος fieri sed ἐπαφ-ος necesse est ».

[4] Vgl. a. a. O., S. X : Epaphus in Aeschyli narratione, cum ipse nihil agat, quod indito nomini respondeat, agat potius Juppiter, flagitari ipsa fabula apparet, ut Jovem Ἔπαφον primitus sacro nomine appellatum esse iudicemus : conferatur Juppiter Ἐπωπεύς et Ἐπωπεύς, Neptunus Ἐρεχθεύς et Ἐρεχθεύς etc. Vgl. hiezu A. Fick-F. Bechtel, die *griechischen Personennamen*, II. Aufl., Göttingen, 1894, S. 449, 451 ; O. Gruppe, *griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, B. I, S. 59.

[5] Vgl. a. a. O., S. X.

[6] *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, B. II, S. 860. In der Fußnote bemerkt er noch : « Die richtige Ableitung hat namentlich Maaß, a. a. O., S. XVII ff. verteidigt. »

den Namen Epaphos davon trug ? .... Epaphos ist eine so blaße und kultlose Gestalt, daß es allen Anschein hat, als sei er nur für den Mythos erfunden worden, um genealogisch verwertet zu werden [1] ».

Verstehen wir ihn recht, dann betrachtet Maass in seinen Erörterungen die Berührung als einen Generationsakt, oder als einen Akt, der zur Geburt in Beziehung steht. Denn hinsichtlich jenes contactus sagt er von den beiden Aischyleischen Dramen : « cum Jovis contactus in Prometheo improprie ex generando intelligatur, vox eadem suo sensu in Supplicibus .... adhibita occurrit [2] ». Ebenso Mellén [3]. Prüfen wir diese Frage etwas näher.

Die einschlägigen Stellen sind folgende : Aisch. *Prom.* VV. 848-851 :

ΠΡ. ἐνταῦθα δή σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα
ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον.
ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων
τέξεις κελαινὸν Ἔπαφον.

Hik., V. V. 16—19. ΧΟ. : ὅθεν [sc. ἐξ Ἄργους γαίας] δὴ
γένος ἡμέτερον τᾶς οἰστροδόνου
βοὸς ἐξ ἐπαφᾶς κἀξ ἐπιπνοίας
Διὸς εὐχόμενον τετέλεσται.

Hik., V. 41. ΧΟ. : Νῦν δ' ἐπικεκλομένα
Δῖον πόρτιν ὑπερ-
πόντιον τιμάορ', ἶνιν
ἀνθονομούσας προγόνου βοὸς ἐξ ἐπιπνοίας
Ζηνὸς· ἔφαψιν [4] ἐπωνυμίᾳ δ' ἐπε-
κραίνετο μόρσιμος αἰὼν
εὐλόγως, Ἔπαφόν τ' ἐγέννασεν.

[1] Vgl. a. a. O., B. LXIV, S. 486.

[2] Vgl. a. a. O., S. V en VI.

[3] Mellén hält die ἐπαφή und ἐπίπνοια zusammen in den *Hik.* für eine Hindeutung auf den Zeugungsakt (vgl. a. a. O., S. 58 f.) und im *Prom.* betrachtet er auch die dort erwähnte Berührung mit der Hand « de gignentis contagione » (S. 85).

[4] Wir lesen hier etwas anders als Weil ; wir ziehen nl. ἔφαψιν zu ἐπωνυμίᾳ und dem Folgenden.

Hik., V. 311. XO.: καὶ μὴν Κάνωβον κἀπὶ Μέμφιν ἵκετο
καὶ Ζεὺς γ' ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον.

Hik., V. 571. XO.: καὶ τότε δή τίς ἦν ὁ θέλξας πολύπλαγκτον
ἀθλίαν
οἰστροδόνητον Ἰώ;
δι' αἰῶνος κρέων ἀπαύστου.
575. . . . . .
βίᾳ δ' ἀπημάντῳ σθένει
καὶ θείαις ἐπιπνοίαις
παύεται, δακρύων δ' ἀπο-
στάζει πένθιμον αἰδῶ
580. λαβοῦσα δ' ἔρμα Διὸν ἀψυθεῖ λόγῳ
γείνατο παῖδα ἀμεμφῆ.

Hik., V. 1065. XO.: [Ζεύς], ὅσπερ Ἰὼ
πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ
χειρὶ παιωνίᾳ, κατάσχετον
εὐμενεῖ βίᾳ κτίσας.

Wir sehen also, daß im *Prom.* der gefesselte Held der Iokuh weissagt, daß Zeus sie von ihrem Wahnsinne in Ägypten befreien werde: ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον; ferner, daß sie daselbst einen Sohn, Epaphos mit Namen, zur Welt bringen werde.

Die Stellen aus den *Hik.* wollen wir der bessern Übersicht halber in drei Gruppen ordnen. Da nehmen wir zunächst V. 571 ff. und V. 1065 ff., weil diese sich von einem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammenstellen lassen, und weil hier die Sache am klarsten ist. In V. 571 ff. wird gefragt, wer die von der Bremse gescheuchte Io entzauberte. Es wird dann die Befreiung der Io aus ihrer traurigen Lage als durch Zeus vorgenommen erwähnt, und weiter wird erzählt, wie er das tat: ἀπημάντῳ σθένει καὶ θείαις ἐπιπνοίαις; dann heißt es: δακρύων δ' ἀποστάζει πένθιμον αἰδῶ. Jetzt erst folgt: λαβοῦσα δ' ἔρμα Διὸν ἀψυθεῖ λόγῳ γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ. Hier ist also kein Zweifel möglich: das ἀπήμαντον σθένος und die θεῖαι ἐπίπνοιαι sind die Mittel, mit denen Zeus die Io von ihren Leiden befreit und nicht etwa ein Akt der

Hilfe bei der Geburt. — Auch an der zweiten Stelle, V. 1065 ff., ist die Sache deutlich. Es ist da durchaus nicht von der Geburt des Epaphos die Rede, sondern ausdrücklich von der Befreiung der Io : Ζεὺς ἐλύσατο Ἰώ und zwar geschah das χειρὶ παιωνίᾳ, κατάσχετον εὐμενεῖ βίᾳ κτίσας [1]. Hier ist aber nicht von ἐπίπνοιαι die Rede, sondern von einer χεὶρ παιωνία, und das ist wohl die sonst erwähnte ἐπαφή. Wir haben also an diesen zwei Stellen die Berührung und das Anblasen als Zauberakte bezeugt, welche die von der Bremse getriebene Io von ihren Qualen befreien.

Eine zweite Gruppe bilden V. 16 ff. und V. 41 ff. der *Hik.* Da ist nämlich von beiden : ἐπαφή (resp. ἔφαψις) und ἐπίπνοια die Rede. Beide Male spricht der Chor und der Sinn dessen, was er sagt, ist folgender : unser Geschlecht stammt von der Berührung und der Anblasung der Kuh durch Zeus her [2]. Um diese an sich nicht ganz klaren Stellen richtig zu verstehen, müssen wir sie mit den vorherbehandelten kombinieren. Man könnte nl. unter ἐπαφή oder ἐπίπνοια oder unter beiden zusammen an einen Generationsakt denken. Das aber erlauben eben jene oben besprochenen Stellen nicht. Wenn wir dagegen diese Handlungen als Zauberakte bei der Befreiung der Io betrachten, bekommen wir einen völlig befriedigenden Sinn, mindestens keinen so entlegenen, als wenn wir darunter eine Hilfe bei der Geburt verstehen [3].

Schließlich bietet die Stelle in den *Hik.*, V. 311 ff., einige Schwierigkeiten, besonders V. 312. Sie lösen sich aber, wenn

[1] Das βίᾳ veranlaßt uns den etwas unklaren Text von V. 576 mit dieser Stelle zu beleuchten. Mellén liest κατασχεθών a. a. O., S. 54.

[2] τῆς οἰστροδόνου βοός gehört als Gen. obj., ebenso Διός als Gen. subj. zu beiden Ausdrücken ἐξ ἐπαφῆς καὶ ἐξ ἐπιπνοίας..

[3] Ganz zutreffend bemerkt Deubner a. a. O., S. 485 bei Apollod, indem er hinweist auf das Wort ἁψάμενος : « Es ist wichtig, daß dadurch für die Kataloge bezeugt ist, Zeus habe Io durch Berührung in eine Kuh verwandelt ; denn von hier aus fällt, wie uns scheint, das nötige Licht auf die Epaphos-Frage . . . . Der Verwandlung durch Berührung entspricht die Entzauberung durch Berührung (und Anblasen), die Aeschylos bezeugt ». Sowohl das Berühren als das Anblasen sind also Zauberakte, die Io in ihre frühere normale Gestalt zurückverwandeln.

wir χειρί als Dativ beim Substantiv betrachten [1] und mit ἐφάπτωρ, nicht mit φιτύει verbinden. Durch den ἐφάπτωρ χειρί wird die Art und Weise von Io's Rückverwandlung bezeichnet, durch φιτύει γόνον das Zeugen eines Sprossen. Es fällt dann die darauffolgende Frage des Königs nach dem Namen dieses Sprossen: τίς οὖν ὁ Διὸς πόρτις εὔχεται βοός, nicht mehr auf. Wir betrachten daher diesen V. 312 nicht, wie Maass [2], als interpoliert.

Mellén nimmt die Rückverwandlung der Io in ihre frühere Mädchengestalt für die Sagenfassung der *Hik.* nicht an ; einmal weil sie tatsächlich vom Dichter ausdrücklich nicht erwähnt wird und ferner, weil er im Epaphos niemand anders sieht als den Ägyptischen Stiergott Apis : « Quodsi poeta vaccam in Aegypto humanam formam recuperasse nusquam diserta statuit, non est cur talem transformationem ei imputemus. Nam Epaphum, Ius filium, ubique totius Supplicum fabulae Apim Aegyptiorum esse in aperto est. Id sibi persuasum habebat Aeschylus, qui hanc fabulam cum scriberet quae antiquitus tradita erant pie religioseque accepit. Apis autem ex bove nascitur. Nonne igitur etiam Ionem vaccae sub formae Epaphum peperisse nostrum putasse iam per se vero proximum videtur ? » (a. a. O., S. 55).

[1] Vgl. dazu Kühner-Gerth, a. a. O., II, 1, 478, 4, wo mehrere Beispiele stehen : z. B. Plato, rep. 397 a : διὰ μιμήσεως φωναῖς τε καὶ σχήμασιν ; Plato, leg. 631 c. : κινήσεις τῷ σώματι.

[2] Vgl. a. a. O., S. IV : « expellendum versiculum vitio insuper metrico corruptum . . . . existimamus, quo expulso nihil secius integra procedit sententia ». Verschiedene Gründe werden angeführt um ihn auszuschalten : « erant qui propterea offenderent, quod, cum ceteroquin certo poetae consilio inde a v. 282 [297 Weil] κατὰ στίχον cum rege puellae colloquerentur ac pergerent etiam sermocinari usque ad v. 308 [322, Weil], semel (v. 297, 8) [311, 312 Weil] duos non male inter se nexos versus a choro pronuntiari codices testarentur. Tollendam rati hanc inconcinnitatem lacunam, qua regis quidam versus excidisset, inter 297 et 298 [311 und 312 Weil] signaverunt, tametsi ad sententiam quid deesset proferre nemodum potuit ». Und Maass fährt dann fort : « Adiungimus alteram difficultatem, quae latuit adhuc criticos. Usus Juppiter erat virgine Argis v. 281 [296 Weil] et posteaquam mutata in vaccam erat perrexit uti, ut gravida facta terrarum per orbem . . . . erravisse censenda sit . . . . Quodsi paritura Jo in Aegyptum pervenit, iteratae Jovis cum gravida nuptiae nec fingi serio nec tolerari ullo pacto possunt ». Hierin können wir aber Maass nicht beistimmen. — Vgl. auch Deubner, a. a. O., S. 485. Auch Méllen, a. a. O., 49 ff. tritt gegen die Ansicht von Maass auf.

Die Herleitung eines Geschlechtes von einem Tier läßt sich gegen diese Annahme nicht als Argument geltend machen; denn eine solche Herleitung ist nichts Seltenes. Vgl. dazu A. Lang, *Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, kultus en mythologie*, uit het Engelsch vertaald door L. Knappert, Haarlem, 1893, B. I, S. 237, B. II, S. 154 u. a.

Wenn aber Mellén annimmt, daß die *Hik.* die Rückverwandlung nicht kennen, so ist wohl auch er der Meinung, daß sie vor Aisch. nicht zur Sage gehörte. Dagegen ist folgendes einzuwenden. Mellén selbst nimmt mit Robert (Vgl. a. a. O., S. 15) an, daß Apollod. sich sehr genau an seine Quellen gehalten und nur ganz selten (perraro) verschiedene Erzählungen mit einander in Einklang zu bringen gesucht habe. Apollod. aber erwähnt in seiner Darstellung ausdrücklich die Rückverwandlung: τελευταῖον ἦλθεν εἰς Αἴγυπτον, ὅπου τὴν ἀρχαίαν μορφὴν ἀπολαβοῦσα γεννᾷ .... Ἔπαφον παῖδα. Da nun, was Mellén selbst annimmt, die Apollodorische Erzählung auf die Κατάλογοι des Hesiod. zurückgeht, so gehört also bei Hesiod. jene Rückverwandlung zur Sage.

Obwohl wir, was die Konsequenz des Apollod. in der Benutzung seiner Quellen betrifft, Mellén nicht beistimmen (vgl. oben, S. 115 ff.), so haben wir doch früher aus andern Gründen darzutun gesucht, daß hier der Mythograph in den Hauptzügen die Hesiodeische Fassung bietet. Trotz des verschiedenen Standpunktes, schließen also auch wir aus Apollod., daß schon in der ältesten uns erhaltenen Darstellung der Sage bei Hesiod. die Rückverwandlung sich fand. Und noch ein anderer Zug der Apollodorischen Fassung spricht für diese Annahme. In den *Hik.* geschieht die Entzauberung der Kuh durch Zeus mittels ἐπαφή und ἐπίπνοια. Bei Apollod. nun lesen wir noch etwas anderes, daß nämlich Zeus die Io ἁψαμένος εἰς βοῦν μετεμόρφωσε λευκήν: also war das ἅπτεσθαι dort der Zauberakt, durch den die Io in eine Kuh verwandelt wurde. War es nicht naheliegend genug, auch die Rückverwandlung durch eine ἐπαφή geschehen zu lassen?

Man könnte gegen diese Erklärung folgendes einwenden: im *Prom.* kann nicht durch ἐπαφή die Rückverwandlung der

Iokuh herbeigeführt werden aus dem einfachen Grund, weil Io da ihre menschliche Gestalt behält und nur Kuhhörner bekommt. Hier ist es also, was ja auch in den VV. 848 f. ausdrücklich gesagt wird, die Befreiung vom Wahnsinn, die durch die Berührung mit der Hand erzielt wird. — Wir antworten darauf folgenderweise : um die richtige Bedeutung eines Ausdruckes in einer Sage zu finden, muß man ihn prüfen in derjenigen Darstellung, welche die ursprüngliche ist oder der ursprünglichen am nächsten steht. Nun glauben wir wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Fassung der *Prom.* jünger ist als die der *Hik.* Daher kann nicht der *Prom.* ausschlaggebend sein für die Deutung der ἐπαφή. Weshalb aber der Dichter die ἐπαφή und nicht die ἐπίπνοια im *Prom.* beibehalten hat, ist klar. Jener ist ja einer der allerwichtigsten Punkte aus der ganzen Sage : nach der ἐπαφή ist Epaphos, um dessen Entstehung es sich handelt, benannt. Dieser Zug konnte also vom Dichter nicht weggelassen werden. Es erscheint ferner ganz begreiflich, daß nach diesem wichtigen Vorgang im Leben der Mutter, welcher der Geburt des Sohnes voranging, dieser Spross Epaphos benannt worden ist.

Da Mellén annimmt, daß in der Version der *Hik.* die Rückverwandlung nicht vorgekommen sei, so läßt er die Iokuh durch ἐπαφή und ἐπίπνοια des Zeus vom Wahnsinn befreit werden und sagt dann : « Eum [sc. Epaphum] autem ex ipsa liberatione matris denominatum esse, vix alia ratione probabiliter expediri posse videtur, nisi ut procreatio quaedam cum ea connexa fuerit [1] ». Hierin können wir ihm nicht beistimmen ; auch wenn nur die Befreiung vom Wahnsinn gemeint wäre, bleibt dieser Vorgang ein sehr wichtiger im Leben der Io. Ja es kommt uns sogar viel wahrscheinlicher vor, daß der Sohn, nach diesem seiner Geburt — wie es scheint — unmittelbar vorangehenden Befreiungsakt, durch den seine Mutter von schrecklichen Qualen — sei es dann von der Tiergestalt und vom Wahnsinn, wie wir glauben oder vom Wahnsinn allein, wie Mellén meint — erlöst wurde, benannt worden sei, als nach dem Zeugungsakt, den

[1] Vgl. a. a. O., 56.

doch die Geburt selbstverständlich voraussetzt ; Mellén identifiziert ja später (S. 58) die ἐπαφή und die ἐπίπνοια mit einer Umarmung, denn er sagt : « ἐξ ἐπαφῆς καὶ ἐπιπνοίας igitur idem esse mihi videtur atque ἐξ ἐπαφῆς ἐρωτικῆς ».

E. Plew, *Jahrbücher für Philologie*, B. CI, S. 665, betrachtet das Auftreten Ägyptens als spätere Zutat. Er sagt ferner, S. 666 f. : « als älteste bestandteile der sage hätten wir folgende : Zeus verliebt sich in eine landestochter oder landesnymphe von Argos und verwandelt diese um der Eifersucht der Hera willen in eine kuh, woran sich dann die bewachung der kuh durch einen von Hera gesandten wächter und die tötung dieses durch Hermes, den boten des Zeus, als naturgemäße fortsetzung anschließen würde. Aber welchen sinn und anlaß hatte nun diese sage? Es kommen ja oft in den griechischen mythen liebesverhältnisse des Zeus mit töchtern eines landes vor, die auch nicht selten mit allerlei abenteuerlichen und wunderbaren begebenheiten verknüpft sind : aber da ist der anlaß und die absicht der sage offenbar die, dem sagenberühmten fürstengeschlecht oder irgend einem hervorragenden Helden aus der Vorzeit des betreffenden landes nun auch eine möglichst glänzende und wunderbare Abstammung anzudichten .... hiervon kann bei Io nicht die rede sein : denn ihr sohn, Epaphos, ist in der sage eine durchaus schattenhafte figur ohne alle bedeutung : wir müssen daher gestehen, daß wir weder die ursprüngliche form, noch die bedeutung des mythos von der Io kennen ».

Verstehen wir ihn recht, dann ist seine Argumentation folgende : Ein Liebesverhältnis von Zeus mit einer Landestochter findet seine Absicht darin, daß man einem hervorragenden Helden oder Geschlecht eine glänzende Abstammung zudichten will. Der Sprosse nun des Liebesverhältnisses von Zeus mit Io, namens Epaphos, ist kein hervorragender Held. Also kennen wir nicht die ursprüngliche Form der Sage. — Diese Schlußfolgerung scheint uns nicht zwingend. Plew faßt den ersten allgemeinen Satz auf als ausnahmslos, oder nicht. Ist das erste der Fall, dann müßte man argumentieren : nur dann wird ein Liebesverhältnis von Zeus mit einer Landestochter statuiert, wenn einem hervorragenden Helden eine glänzende Abstammung zu-

gedichtet werden soll. Nun wird uns ein solches Verhältnis von Zeus zu Io erzählt. Der Sprosse desselben muß also ein hervorragender Held sein. Soviel wir aber wissen, ist er das nicht. Also ist unsere Kenntnis von ihm unvollständig. — Faßt er den allgemeinen Satz nicht als ausnahmslos auf, dann wäre die Argumentation: ein Liebesverhältnis von Zeus mit einer Landestochter wird statuiert, um einem hervorragenden Helden eine glänzende Abstammung anzudichten. Der Sprosse nun eines solchen Verhältnisses von Zeus mit Io, Epaphos nl., ist kein hervorragender Held. Also wird auch wohl ein solches Verhältnis statuiert, ohne daß der Sprosse ein hervorragender Held ist.

Ferner: wo er von den ältesten Bestandteilen aufzählt, da erwähnt er nicht die Geburt eines Sohnes; er sieht sich aber genötigt, eine solche anzunehmen (S. 671) — anders wäre ja auch der Mythos ganz zwecklos — aber wir kennen doch als Sprosse dieses Verhältnisses keinen anderen als eben Epaphos, den König von Ägypten.

Die Darlegung von Plew kann uns also nicht überzeugen, um seiner Meinung beizutreten; im Gegenteil: wir sind dadurch noch bestärkt worden in der Vermutung, zu welcher das Studium dieses Mythos uns brachte, welches uns immer besser die innere Geschlossenheit des Ganzen zeigte, daß nl. auch Ägypten schon zum ursprünglichen Bestand gehörte, soweit wir wenigstens in der Tradition hinaufsteigen können, sei es dann, daß die Sage für den Epaphos, oder (wie Deubner vermutet, a. a. O., B. LXIV, S. 486) Epaphos für den Mythos erfunden worden sei [1].

Wir fassen die Resultate unserer Untersuchungen folgendermaßen zusammen:

[1] Auch die Erklärung von Plew, wie Ägypten später in den Mythos hereingekommen sei, kann uns nicht befriedigen, a. a. O., S. 668. Sie kommt uns viel zu kompliziert vor und beruht bloß auf Hypothesen. — Daß die Fassung, welche Valerius Flaccus, *Argonantica*, IV, 351—421, bietet, eine spätere Umgestaltung ist, kommt uns so klar vor, daß wir es für überflüssig halten, näher darauf einzugehen.

A. im allgemeinen :

1. Jo trat als kuhgehörnte Jungfrau zuerst im *Prom.* des Aisch. auf.
2. In den *Hik.* desselben Dichters erscheint sie als Kuh gedacht ; das weist daraufhin, daß die *Hik.* vor dem *Prom.* entstanden sind.

B. für Bakch. :

1. Das Bakchylideische Gedicht XVIII [XIX] ist wegen der dort noch vorhandenen Kuhgestalt der Io wahrscheinlich vor der Aufführung des *Prom.* verfaßt worden.
2. Obwohl zwischen Bakch. und Apollod. in der Darstellung der Zeus-Iosage an gewissen Stellen eine auffallende Übereinstimmung vorhanden ist, so können wir doch nicht sagen, daß beide die gleiche Version bieten ; wir finden bei Bakch. nicht eine einzige Fassung des Mythos durchgeführt, sondern auch Züge aus andern Versionen verwendet, und das gilt namentlich für die Argos-Episode.

Störende Druckfehler.

Seite	7,	Zeile	6 von unten, steht: läß; lies: läßt.
»	23,	»	1 von Nota 1 und 2, steht: Nauck F. G. F.; lies: T. G. F.
»	44,	»	16 von oben, steht: Leben; lies: Lebenskraft.
»	77,	»	3 von der Nota, steht: S. v. Müller; lies: Iw. v. Müller.
»	89,	»	11 von oben, steht: (S. 107 f.); lies: (S. 81 ff.).
»	130,	»	8 von oben, steht: Eqisode; lies: Episode.
»	136,	»	13 von oben, steht: welche; lies: welchen.